Eduardo Restrepo

Escuelas Clásicas del Pensamiento Antropológico

Vicente Torres
Editor

**ESCUELAS CLÁSICAS DEL
PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO**

Primera edición, enero 2016
500 ejemplares

Autor: Eduardo Restrepo
Editor: Vicente Torres Lezama
APV. Buena Vista F-12, Cuzco
E- mail vtorreslezama@gmail.com

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca
Nacional del Perú N° 2016-00469
ISBN: 978-612-00-2156-9

Impresiones Gráficas Meta Color S.R.L.
Manco Inca 224, Wanchaq - Cuzco
Enero, 2016

Diseño de cubierta:
Vicente Torres L.
Diagramación:
Marcos F. Torres L.

Impreso en Cuzco, Perú

CONTENIDO

III
Escuelas francesas de mediados del siglo XX

IV
Antropología crítica Latinoamericana e interpretativismo, años setenta-ochenta

INTRODUCCIÓN

En lo que conocemos hoy como antropología se han sucedido diferentes escuelas de pensamiento. Algunas de ellas han sido seguidas por un número significativo de antropólogos incluso durante dos o tres décadas, otras han seducido solo a un puñado o solo lo han hecho por unos pocos años. Los nombres de algunas de estas escuelas y los de las figuras más destacadas son hoy reconocidos por prácticamente por todos los antropólogos, mientras que los de otras han sido olvidadas o son solo recordados por unos cuantos. ¿Qué antropólogo en el mundo hoy no reconoce el nombre de Malinowski o el de Lévi-Strauss o de las escuelas de pensamiento que se asocian a sus nombres: funcionalismo y estructuralismo respectivamente?[1]

Un componente pedagógico recurrente en gran parte de las estrategias de formación de antropólogos consiste precisamente en lograr que los estudiantes puedan identificar los nombres y características de lo que aparecen como las escuelas de pensamiento antropológico, sus principales autores, conceptos, postulados teóricos e implicaciones metodológicas. Este texto ha sido escrito para abordar algunas de las escuelas del pensamiento antropológico clásico. He optado por centrarme en aquellas escuelas que tienen mayor resonancia en la memoria disciplinar y que constituyen un bagaje indispensable para muchas de las elaboraciones teóricas más recientes que se adelantan en nuestro país y en diferentes partes del mundo.

Muchas de las escuelas antropológicas clásicas ya no se utilizan

1 El que los antropólogos hoy en los Estados Unidos, Brasil o Colombia recuerden o hayan olvidado a una escuela de pensamiento y algunos de sus autores es el resultado de un proceso, localizado pero globalmente articulado, que puede denominarse políticas disciplinarias de la memoria. Más todavía, que se denomine a estas escuelas de cierta forma y no de otra, que se las haga aparecer como todos coherentes, internamente homogéneos y externamente diferenciados y limitados, hace parte de este proceso.

para la formulación de investigaciones o para pensar problemas que deben ser solucionados desde una perspectiva antropológica. De ahí que algunos podrían argumentar que en la formación antropológica no es necesario estudiar estas escuelas ahorrándose las energías y el tiempo para dedicarlas a las escuelas y teorías más contemporáneas que están siendo utilizadas y que no han sido descartadas. No obstante, estudiar las escuelas pensamiento antropológico del pasado se hace pertinente porque contribuye notablemente a comprender y apropiarse efectivamente de las escuelas y debates más contemporáneos. En mucho, lo que estamos discutiendo y pensando los antropólogos hoy surge en un dialogo crítico y en una apropiación de enfoques y autores del pasado que no todas las veces es explícito. Para decirlo en otras palabras: no se puede entender en sus verdaderas dimensiones gran parte de las discusiones y propuestas de los autores y las teorías actuales sin tener un conocimiento adecuado de las más relevantes escuelas de pensamiento pasadas. Es como construir un alto edificio sin unos adecuados y fuertes cimientos.

De esto no se deriva, sin embargo, que debamos considerar que mientras más nuevas las teorías y autores son necesariamente mejores, ni que las escuelas clásicas sean una cuestión ya superada en tanto más elementales y erráticas que las que hoy utilizan nuestros colegas. Por supuesto que, desde muchos puntos de vista, ha habido avances importantes en la teoría y el pensamiento antropológico con respecto los existentes a principios o mediados del siglo pasado. Pero esto no puede cegarnos a historizar críticamente las modalidades de pensamiento antropológico con las que operamos. No es adecuado considerarse como el punto culminante de un proceso que necesariamente apuntaba hacia donde estamos y que todo lo sucedido en el transcurso no son más que sucesivos errores en busca de la verdad en la que ahora reposamos. Eso sería caer en un graso presentismo y en una concepción lineal de la configuración del pensamiento antropológico.

En este texto se espera poder abordar las escuelas de pensamiento clásico desde un esfuerzo por comprender lo que los autores que participaron de su creación y desarrollo estaban planteando. Hay que tomarse en serio sus argumentos, leer con detenimiento sus textos y acercarse con empatía a sus tribulaciones. Nuestro texto, sin embargo, es sólo una mirada panorámica a algunas de las escuelas clásicas del

pensamiento antropológico. No podremos darnos el lujo de profundizar tanto como se debería, pero sí buscamos evidenciar los puntos centrales de estas escuelas y ofrecer una guía para los trabajos futuros de quienes realmente asuman el reto de la imaginación antropológica. Ejercer la antropología pasa, entre otras cosas, por una adecuada apropiación de esta historia del pensamiento antropológico. Y este texto no es más, pero tampoco menos, que la puerta de entrada que indica algunos de los principales contornos de tal labor.

Como su nombre lo indica, este texto busca abordar las corrientes teóricas, los conceptos, problemáticas y autores más relevantes de las teorías antropológicas clásicas. Por teorías antropológicas clásicas entendemos aquellas teorías gestadas desde el surgimiento de la antropología moderna a finales del siglo XIX hasta los años ochenta del siglo pasado.

Nuestro recorrido se inicia con la escuela conocida como evolucionismo que fue fundamental en los inicios de la antropología moderna. Luego examinaremos el difusionismo en sus propios planteamientos y en las disputas que se entablaron con los evolucionistas. Pasaremos luego a estudiar el particularismo histórico de principios de siglo en los Estados Unidos, donde Franz Boas ocupa un destacado lugar. Finalmente, terminamos con la escuela británica conocida como funcionalismo que aparece en los años veinte.

En el segundo capítulo, que hemos denominado escuelas estadounidenses de los años cincuenta-sesenta, parte de examinar los planteamientos de Leslie White con su reelaboración del evolucionismo. Seguiremos algunas de las discusiones y transformaciones del pensamiento evolucionista de la época con el enfoque del evolucionismo multilineal, así como los planteamientos posteriores de otros evolucionistas que buscaban articular varias teorías. Luego entraríamos a estudiar lo que se conoce como ecología cultural y, finalmente, nos detendremos en una escuela del pensamiento antropológica conocida como materialismo cultural.

El tercer capítulo es dedicado a la escuela derivada del trabajo de uno de los antropólogos más conocidos dentro y fuera de la disciplina: Claude Lévi-Strauss. Estudiaremos en qué consiste el estructuralismo en antropología, cuáles son sus postulados teóricos más distintivos y

relevantes. En este punto abordaremos igualmente otra escuela francesa de mediados del siglo XX que tuvo una gran presencia no sólo en ese país sino por fuera: la antropología marxista-estructural. Posible por la confluencia del estructuralismo y el marxismo estructural en boga por los años sesenta en Francia, esta escuela del pensamiento antropológica tuvo grandes impactos en el estudio de la antropología económica.

En el cuarto capítulo, nos centraremos en dos escuelas. La primera de ellas la hemos denominado antropología crítica latinoamericana. En esta abordaremos los diferentes aspectos de orden teórico y metodológico que caracterizaron la antropología crítica en la región, pero con un particular énfasis en el país. Finalmente estudiaremos una escuela que ha tenido un notable impacto en la antropología: el interpretativismo. Asociada al antropólogo estadounidense Clifford Geertz, la antropología interpretativa ha significado un giro en las concepciones de la cultura y en la labor misma del etnógrafo.

I

ESCUELAS DE FINALES DEL SIGLO XIX Y PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

Aunque el término de antropología se puede registrar incluso en el siglo XVII (Tokarev 1989: 20), el momento formativo de la antropología académica moderna en el establecimiento metropolitano se da a finales del siglo XIX y primeras cuatro décadas del siglo XX. El proceso de diferenciación de otras nacientes disciplinas (como la sociología y la historia) y del pensamiento filosófico supone una profesionalización asociada a la creación de asociaciones y sociedades antropológicas[2] así como la instauración de los departamentos de antropología donde recibirán entrenamiento específicamente como antropólogos las primeras generaciones. Parece haber un acuerdo entre los más diversos antropólogos que con la escuela conocida como evolucionismo se da inicio a la antropología moderna. Así, por ejemplo, alguien tan distante del evolucionismo como Malinowski argumenta: "La antropología moderna se inicia con la concepción evolucionista" ([1942] 1967: 27).

2 A finales del siglo XIX aparecen en diferentes países europeos y en los Estados Unidos una serie de sociedades de investigación científica que apelan a las nociones de etnología o antropología. Así, por ejemplo, entre las primeras sociedades de este tipo encontramos: la Société d'ethnologie de Paris (1839), sucedida luego por la Société d'anthropologie (1859) y la Société d'ethnologie (1859). Para 1942 surge la American Ethnological Society fundada en Nueva York y, un año más tarde, en Inglaterra se fundó la Ethnological Society. En 1863, también en Inglaterra, se creó la Anthropological Society, la cual se fucionó con la Ethnological Society, originándose el Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. En Alemania se funda en 1869 la Gesellshaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte y, unos años más tarde, aparece en Italia en 1871 la Societá italiana di antropologia e etnología (Tokarev 1989: 19-20).

EVOLUCIONISMO

En la historiografía convencional, los antecedentes intelectuales más inmediatos de la antropología moderna, como de otras disciplinas sociales, se encuentran en el siglo XVIII en lo que se ha conocido como la Ilustración.

Muchos pensarían que el evolucionismo en antropología es el resultado de la influencia de *El origen de las especies* de Darwin, publicado en 1859. No obstante, el concepto de evolución circulaba, al menos, desde principios del siglo XIX en diferentes campos de la filosofía y la reflexión social, mucho antes de que Darwin le diera su sentido del evolucionismo biológico (Harris). Influjo de la filosofía positivista de Herbert Spencer.

Hacia las últimas décadas del siglo XIX, confluyen una serie de pensadores que son referidos como los primeros antropólogos asociados a una corriente que ha sido denominada evolucionismo. Dentro de los autores más destacados del pensamiento evolucionista encontramos: Helbert Spencer, Edward Tylor y James Frazer en Inglaterra y a Lewis Henry Morgan en los Estados Unidos.

El siglo XIX es testigo de una expansión de colonialismo e influencia europea en el mundo. Esta expansión estuvo asociada no sólo a transformaciones de orden tecnológico como la revolución industrial, sino también a cambios en el imaginario político y social de los europeos (Wallerstein). Aunque como veremos más adelante se ha cuestionado al evolucionismo por su justificación ideológica de tal expansión e influencia, también debe indicarse que reconocía que incluso las sociedades más ‘salvajes’ respondían a una racionalidad y eran representantes de la unidad psicológica y biológica del género humano: “[…] el evolucionismo del siglo XIX se presenta como el reconocimiento pleno de una racionalidad de las prácticas y de las creencias de las sociedades salvajes. Donde el siglo XVIII no había visto frecuentemente sino ‘supersticiones’, en todo lo que difería de las prácticas y creencias de Europa, la nueva antropología reconoce ‘costumbres’” (Leclerc 1973: 34-35).

Lewis Morgan publicó en 1877 *Ancient society*. En este libro se encuentran los planteamientos del pensamiento antropológico evolucionista. Distingue tres grandes fases en la historia de la humanidad: salvajismo, barbarie, civilización. En cada una de estas fases, Morgan identifica tres periodos: antiguo, medio y tardío. En el salvajismo inferior se subsistía mediante la recolección. En el salvajismo medio se daba el descubrimiento del fuego y se recurría a la pesca. En el salvajismo superior se descubría el arco y la flecha orientándose la subsistencia hacia la cacería. En la barbarie inferior se empieza a utilizar la cerámica, mientras que en la barbarie media se domestican los animales y se descubre la agricultura. El manejo de los metales, en particular del hierro, es un indicador del estadio superior de la barbarie. Finalmente, la civilización empieza con la invención de la escritura.

En cuanto a la evolución de las relaciones sociales y de familia, las fases serían las siguientes: la consanguínea, la punalúa (caracterizada por la prohibición de casamiento entre hermanos), la sindiásmica (que consistiría en un estado de transición hacia la monogamia), la patriarcal y la monógama. Por tanto, Morgan traza una línea de evolución que se inicia desde la filiación matrilineal y el incesto para arribar a la filiación patrilineal y la prohibición del incesto.

Edward Tylor (1832-1917). Sus ideas evolucionistas se encuentran ya presentes en su trabajo *Reserches into the Early History of Mankind* (Investigaciones en la historia temprana de la humanidad) publicado en 1865. Pero es con su libro *Primitive culture* (Cultura primitiva) de 1871 que su pensamiento evolucionista adquiere madurez y es objeto de reconocimiento. La definición de cultura que Tylor propuso en este libro fue ampliamente citada.

Postulados teóricos

La escuela evolucionista se ha basado en una serie de ideas centrales y relacionadas entre sí que podemos denominar postulados. Algunos de estos postulados eran muy novedosos e incluso radicales para la época. Estamos en el siglo XIX donde muchas ideas que hoy nos parecen obvias, sonaban realmente extrañas para la gran mayoría de los pensadores de aquellos tiempos.

Entre los postulados del pensamiento evolucionista en antropología encontramos la afirmación de que existía una unidad psíquica y biológica fundamental de la especie humana. Es decir, afirmaban que todos los seres humanos existentes sobre la tierra, a pesar de las inmensas variaciones de costumbres e idiomas que pueden ser constatadas, constituyen una única especie y son portadores de las mismas cualidades mentales. La unidad biológica y psicológica de la especie humana no era una idea aceptada por todos los intelectuales de aquel entonces. Algunos consideraban que las 'razas' eran realmente especies humanas distintas y otros pensaban que las 'sociedades primitivas' eran grupos humanos que habían caído en un proceso de degeneración. Los evolucionistas cuestionaron estas ideas, planteando que todos (desde el europeo hasta el bosquimano, desde el japonés hasta el masai en África) no sólo éramos parte de la misma especie, sino que también compartíamos el mismo sustrato biológico y psíquico. Así, para los evolucionistas, no solo todos pertenecemos a la misma especie sino que todos los grupos humanos tienen las mismas capacidades mentales y la misma habilidad para pensar lógicamente. Si todos los seres humanos compartimos estas características, la pregunta es entonces ¿cómo explicar las diferencias observables entre los grupos humanos en la actualidad y en el pasado?, ¿por qué unos son cazadores-recolectores mientras que otros son sociedades industriales? Como lo indica Stocking (1987), el dilema teórico más profundo para los antropólogos evolucionistas era la pregunta por ¿cómo explicar la evidente variedad social y cultural de los grupos humanos si se parte de la unidad biológica y psicológica de la especie humana?

El segundo postulado del pensamiento evolucionista en antropología trata de dar cuenta precisamente de la variedad social y cultural de los grupos humanos planteando que esta variación es la expresión de

diferentes fases o etapas en la evolución social. En la evolución social se diferenciaban fases o etapas que, siguiendo la clasificación de Morgan, se denominaron: salvajismo, barbarie y civilización. Así, para los pensadores evolucionistas, todos los grupos humanos existentes en el presente así como los que habían existido en el pasado se encuentran ubicados en una fase o etapa de un solo proceso de evolución de la especie humana. Así, por ejemplo, un grupo humano de cazadores-recolectores en Australia estaban en la fase de salvajismo, mientras que unos agricultores en Asia estaban en la fase de barbarie. Los europeos, por su parte, se encontraban en la fase de la civilización. Los pensadores evolucionistas propusieron una serie de criterios tecnológicos o sociales para diferenciar una fase de otra así como etapas al interior de cada una de estas fases. Según los pensadores evolucionistas, entonces, unas sociedades se encontraban en el punto más alto de la evolución, mientras que otras estaban en fases menos evolucionadas. Por tanto, la diferencia en el espacio se transforma en una diferencia en el tiempo.

Fases	Etapas	Marcadores tecnológicos
Civilización		Escritura
Barbarie	Superior	Hierro
	Medio	Agricultura
	Inferior	Cerámica
Salvajismo	Superior	Domesticación de animales
	Medio	Fuego / pesca
	Inferior	Recolección

Tabla. Fases y etapas de la evolución social según Morgan

Un tercer postulado de estos pensadores evolucionistas del siglo XIX consiste en plantear que todas los grupos humanos, sin excepción, transitan el mismo camino y aunque algunos lo hayan hecho más rápido que los otros, pero todos llegarían a la misma fase de evolución tarde que temprano. Por tanto, ningún grupo podría por sí mismo saltarse una etapa

ni recorrer una trayectoria diferente. Este postulado se puede identificar como el postulado de la trayectoria unilineal de la evolución. Por tanto, la evolución social de la especie humana se ha efectuado en una sola dirección. Así, los diferentes grupos humanos han recorrido cambios paralelos, aunque unos lo han hecho más lenta e incompletamente que otros: unos van a medio camino (los barbaros) y otros se han quedado prácticamente en el comienzo del camino (los salvajes), mientras que unos cuantos han logrado estar en el punto cúspide del proceso evolutivo (los civilizados).

Un cuarto postulado es el de que todos los grupos humanos inventan o descubren por sí mismos, en el momento adecuado, las técnicas, prácticas, relaciones, costumbres e ideas. Eso de que cada uno recorre por sí mismo un único camino evolutivo, implica que todos entonces pueden inventar independientemente los artefactos materiales e ideacionales que les permite establecer este recorrido. La agricultura o la cacería, por ejemplo, son inventadas de forma independiente por cada uno de los grupos humanos en un momento determinado de su proceso evolutivo. Esto significa, que los evolucionistas consideraban a los diferentes grupos humanos o sociedades como entidades discretas, cada una de las cuales recorre el mismo proceso evolucionista, en relativa independencia de los otros.

Finalmente, un quinto postulado concibe a la evolución como el paso de formas más simples a unas más complejas, de lo indiferenciado a lo diferenciado, de lo homogéneo a lo heterogéneo. Un grupo humano era más evolucionado con respecto a otro porque tenía tecnologías productivas más complejas (se consideraba que la agricultura era una tecnología productiva más compleja que la recolección, por ejemplo) o porque su estructura social era más diferenciada (si había estratificación social con autoridades diferenciadas se consideraba que eran formas más complejas que un grupo humano que fundaba su estructura social en el parentesco). Lo complejo nace de lo simple, lo diferenciado de lo indiferenciado, lo heterogéneo de lo homogéneo, ese era el postulado. Por tanto, los pensadores evolucionistas partían del supuesto de que las sociedades son organismos o sistemas naturales que tienen un curso necesario de desarrollo el que, a su vez, puede ser reducido a principios o leyes generales.

Cuestiones de método

A menudo se ha planteado que los antropólogos evolucionistas del siglo XIX se dedicaban a la antropología de escritorio (o de sillón, como dicen algunos). Es decir, que armaban sus grandes relatos sobre la evolución de la humanidad desde sus oficinas sin hacer trabajo de campo, sin contrastar sus postulados con investigaciones de terreno concreto. No obstante, como lo anota Palerm (1976), no es del todo cierto generalizar esto a todos los antropólogos de la época. Es en este marco que se realizan las primeras expediciones que llevaron al terreno a estudiosos de las sociedades no occidentales al terreno.[3] A pesar de estos estudios, es claro que para la escuela evolucionista en antropología la descripción de un grupo humano particular no tenía valor autónomo, sino en relación a poder reconstruir la historia de la evolución social de la humanidad en general.

Los evolucionistas apelaron a los cuestionarios y a los corresponsales en diferentes partes del mundo. Algunos de ellos, como Morgan, adelantaron sus investigaciones en terreno directamente. El método comparativo busca establecer las analogías entre grupos humanos separados en el tiempo y en el espacio. Los pensadores evolucionistas en antropología recurrieron al método comparativo, es decir, comparar diferentes aspectos de distintos grupos humanos existentes para examinar sus diferencias y similitudes. La forma de la familia se examinaba en diferentes sociedades, o las maneras de gobierno existentes o la tecnología de producción. A veces se comparaba una institución o aspecto entre

3 Existen antecedentes sobre la importancia de la observación de sociedades no occidentales desde principios de siglo XIX. Así, por ejemplo, en el libro del francés Joseph-Marie Dégerando, titulado *La observación de los pueblos salvajes*, encontramos una de las primeros llamados sobre la importancia de observar cuidadosa y sistemáticamente el mundo: "El método de la observación tiene un procedimiento seguro, el recolecta los hechos para compararlos, y los compara para conocer mejor" ([1800] 1969: 61). Desde su perspectiva, es claro que 'conocer mejor' significa realizar observaciones rigurosas. Este llamado al producción de un conocimiento empíricamente fundando constituye una diferencia cardinal con los enfoques filosóficos especulativos en los cuales la coherencia lógica y la consistencia de las proposiciones es más importante que su fundamentación empírica: "Sería sabio recolectar un gran número de datos antes de tratar de explicarlos, y solo permitir las hipótesis después de agotar la luz de la experiencia iluminadora" (Dégerando [1800] 1969: 67).

muchas sociedades, en otras ocasiones se cruzaban varias instituciones o aspectos de una sociedad para compararlas con esos mismos cruces en otras sociedades. Mediante esta comparación se establecieron tipologías o clasificaciones de instituciones o aspectos particulares, de cruces entre ellos, o de las sociedades en general.

Dado que los evolucionistas pensaban que la diferencia entre los grupos humanos se debía a que estaban en diferentes fases o estadios de la evolución, esto significaba que mediante el método comparativo se podía entender aquellas las fases o etapas por las que ya habían pasado los civilizados europeos pero en las que se encontraban aún viviendo los diferentes pueblos "barbaros" y "salvajes" del mundo. Estos pueblos "barbaros" y "salvajes" eran considerados como si fuesen fósiles vivientes, eran supervivencias del pasado de la humanidad. Las formaciones sociales y culturales diferentes de las europeas representan supervivencias de fases anteriores de la evolución humana.

La noción de supervivencia es crucial para el pensamiento evolucionista en antropología. Se puede pensar que las sociedades primitivas o bárbaras son una especie de supervivencia del pasado de Europa. Más precisamente, supervivencia significa que alguna técnica, práctica, relación, costumbre, institución o idea de una fase o etapa anterior se conserva como vestigio y huella de eso que ya debería haber pasado. Un ejemplo muy trivial, pero clarificante, es el la carreta de caballos al lado del automóvil en una ciudad como Bogotá. Ahora bien, tanto si nos referimos a los grupos humanos que se encuentran en fases evolutivas ya superadas por Europa o a los vestigios de épocas anteriores que aun sobreviven en una fase posterior, son supervivencia del pasado, estas supervivencias son muy importantes para los evolucionistas porque son como fósiles vivientes que les permiten reconstruir la historia evolutiva de la humanidad. Mediante la comparación de los datos recolectados en grupos humanos en diferentes fases o estadios de evolución se puede llegar a formular las leyes generales. Este método comparativo es tomado de los naturalistas, quienes establecían contrastes sistemáticos entre los entes biológicos más sencillos o primitivos y los más complejos o evolucionados.

En el siglo XIX el modelo de ciencia natural constituía el paradigma del análisis social en general y del naciente pensamiento antropológico

en particular. Las categorías de 'causalidad' y 'ley natural' tienen un lugar destacado en estos pensadores. Tylor y Morgan también le dieron gran importancia a las observaciones y datos sobre los diferentes grupos humanos rechazando el énfasis filosófico a las especulaciones. No obstante, sus elaboraciones se basan fundamentalmente en información proveniente de misioneros, viajeros y agentes coloniales. Morgan los cita frecuentemente, pero también el mismo colecto datos entre los indígenas en los Estados Unidos. Tylor ([1871] 1970: 9-10) se pregunta sobre la validez metodológica de esa información recolectada por misioneros, viajeros y agentes coloniales

Para ellos la ciencia debe ser objetiva o, más precisamente, la objetividad es una condición necesaria para la ciencia. Contrastan las creencias basadas en prejuicios y la labor científica que es producto de la investigación objetiva basada en los hechos. La relevancia de los datos se encuentra en inversamente proporcional a los prejuicios que tiene la persona que observa los hechos.

Críticas

A los evolucionistas del siglo XIX se los ha acusado de que eran antropólogos de escritorio, es decir, que estaban sentados en sus oficinas armando sus teorías y escribiendo sus libros sin ser investigadores de campo. Esta es una crítica que se hace décadas después desde otras corrientes antropológicas posteriores. La permanencia en el terreno adquiere su significancia para la antropología en las primeras décadas del siglo XX.

Otra crítica realizada a la escuela evolucionista le considera expresión ideológica del colonialismo europeo. En efecto, algunos críticos de los años sesenta y setenta han establecido la correlación entre las premisas y planteamientos de los pensadores evolucionistas y la ideología que justificaba la expansión colonial capitalista europea del siglo XIX:

> "No es difícil comprender que en ese postulado propuesto por los evolucionistas, el proceso de expansión colonial encontraba un sólido argumento ideológico. En adelante, es posible decir que Occidente no solo está en posibilidad,

sino también en el derecho y en el deber (moral) de conducir a las demás sociedades hasta el estadio de progreso (civilización) que habían alcanzado los países capitalistas. Así, pues, expansión colonial y evolucionismo van de la mano a lo largo del siglo pasado [se refiere al siglo XIX], especialmente durante su segunda mitad" (Díaz-Polanco 1977: 8).

DIFUSIONISMO

La corriente de pensamiento antropológico que se llegó a conocer como difusionismo se constituye como una crítica a las explicaciones ofrecidas por el evolucionismo sobre cómo se producen los cambios tecnológicos, sociales y culturales en los grupos humanos. Para los difusionistas, también conocidos como "historicistas", son los préstamos e influencias de unos grupos humanos sobre otros, los que explican que se encuentren semejanzas entre ellos, no por las invenciones independientes y paralelas que planteaban los evolucionistas.

Desde la perspectiva del difusionismo, una invención (por ejemplo, el arco y la flecha) era realizada por un grupo humano en un momento y lugar determinado, la cual se diseminaba a grupos vecinos por el contacto con ellos o por migraciones de algunos de sus miembros. De esta forma, la invención se iba diseminando paulatinamente hasta alcanzar, en algunos casos, continentes enteros o, incluso, viajar más allá hacia otros continentes. Los artefactos, costumbres, instituciones o ideas que se encuentran en gran parte de los grupos humanos (como el fuego o la prohibición del incesto) son invenciones muy antiguas que han tenido el tiempo de extiende en el mundo entero. En contraste, aquellos artefactos, costumbres o ideas que sólo se encuentran en una zona geográfica muy reducida se deben considerar como invenciones más recientes que no han tenido el tiempo suficiente para extenderse en un área más amplia.

Sobre esta escuela del pensamiento antropológico, Malinowski en su libro *Una teoría científica de la cultura*, publicado póstumamente a su muerte, afirma que "El verdadero mérito de la escuela difusionista consiste en su mayor concreción, en su sentido histórico más profundo

y sobre todo en su consideración de las influencias ambientales y geográficas" ([1942] 1967: 28).

En el difusionismo se han distinguido dos corrientes principales. De un lado la corriente inglesa, asociada a los trabajos de Rivers así como de G. E. Smith (1871-1937), quien argumentaba que Egipto era el centro de las civilizaciones conocidas. De otro lado, se encuentra la corriente alemana, ligada a nombres como los de Grabner y Schmidt. Sus argumentos difusionistas consistían en considerar que existían unos focos primitivos de difusión.

Postulados teóricos

La explicación difusionista del cambio histórico cuestiona muchos de los postulados de los evolucionistas. Por tanto, los postulados del difusionismo se pueden presentar en contraste con los del evolucionismo. En primer lugar, en oposición a la idea de que la evolución tiene una dirección evidente que se sucede por etapas especificas (salvajismo-barbarie-civilización), los difusionistas argumentan que el cambio histórico no sigue esta dirección evidente. El primer postulado del difusionismo es, entonces, una negación del etapismo (la idea de la sucesión de fases y etapas) y direccionalidad del cambio cultural.

El segundo postulado de los pensadores difusionistas se opone a la idea del evolucionismo de que los diferentes grupos humanos inventan independien-temente los mismos elementos culturales dependiendo de su fase o estadio de evolución. Para los difusionistas, la invención independiente y paralela no era la regla como lo suponían los evolucionistas.[4] Como ya lo anotábamos, para los difusionistas las invenciones de un artefacto, costumbre, institución o idea se da una vez en un grupo humano determinado, no se repite en los otros sino que éstos la toman prestada, se la apropian, del grupo que la inventó. Esto significa que los grupos humanos no son tan innovativos como los pensaban los evolucionistas, sino que son los contactos culturales por

4 Algunos evolucionistas, como Morgan y Tylor no descartaban el préstamo o difusión pero le otorgaban un lugar marginal en la evolución sociocultural. Otros pensadores evolucionistas, como Rivers, se convirtieron al difusionismo.

vecindad o efectuados a través de la migración constituyen el ímpetu del cambio.

El tercer postulado de los difusionistas consiste en que mientras más antiguo un invento más extendido geográficamente se encuentra y mientras menos es más reciente. Esto supone una tendencia del movimiento de los rasgos o elementos culturales, la cual se da desde un centro o núcleo hacia la periferia o las márgenes. Movimiento parecido al que produce la caída de una piedra en un estanque de agua. De esta manera, la diferencia entre los grupos humanos se entiende como un indicador de la ausencia de contacto o influencia, y la semejanza como una muestra de tal contacto e influencia. En suma, el difusionismo destaca el contacto cultural y el préstamo en oposición a la historia paralela e invención independiente. La difusión es el mecanismo principal que explica los cambios en un grupo humano y, de manera general, lo que explica el desarrollo de la civilización de la especie humana en su conjunto.

Cuestiones de método

El difusionismo se puede considerar como un método histórico-cultural ya que en términos explicativos destaca el contacto cultural y del préstamo entre los diferentes grupos humanos. Con ello se pretende datar cronológicamente la edad de dichos rasgos: cuando más cerca estén del centro cultural más antiguos serán. Aunque teóricamente se refiere al conjunto de elementos o rasgos que constituyen una formación social y cultural de los diferentes grupos humanos, la metodología difusionista tiende a concentrarse en los artefactos (herramientas, armas, objetos) porque con estos artefactos se cuenta con un registro más evidente. Gräebner y otros antropólogos alemanes desarrollaron los criterios de forma (semejanza de rasgos) y numero de semejanzas para identificar el grado de difusión y contacto. Confluyen con los antropólogos evolucionistas en el uso del método comparativo.

Los pensadores difusionistas se orientaban a reconstruir la trayectoria histórico-geográfica de los rasgos y los complejos culturales para identificar sus zonas de expansión. Se trataba de trazar la evidencia de los procesos históricos determinando las influencias que habían

confluido en la configuración de un área cultural concreta. La escuela difusionista alemana Schmidt y Gräbner. Kultur-kreise (círculos culturales o aglomerados de rasgos emergentes). Los cuales se mostraban como focos de la cultura formados por rasgos, éstos eran transmitidos de formas diversas, pudiendo perderse o sufrir adaptaciones. Con el paso del tiempo los círculos en expansión comienzan a encontrarse, a superponerse, a mezclarse, con frecuencia a destruirse.

Críticas

Aunque se admita que el principio de difusión puede ser de utilidad para relacionar rasgos culturales, es incapaz, sin embargo, de dar cuenta del origen de ellos, a no ser que se llegue a una regresión infinita y absurda. También se ha cuestionado que en sus versiones más extremas, el pensamiento evolucionista no consideraba los contactos y prestamos entre los diferentes grupos humanos como un fenómeno que explicara. Invención independiente versus difusión.

PARTICULARISMO HISTÓRICO

El particularismo histórico surge en los Estados Unidos en las primeras dos décadas del siglo XX. Franz Boas es la figura más destacada de esta corriente y, para muchos, el verdadero padre fundador de la antropología moderna en los Estados Unidos. Esta corriente del pensamiento antropológico recibe el nombre de particularismo histórico porque hace énfasis en la reconstrucción histórica cultural particular de cada sociedad basados en el trabajo de campo. El particularismo histórico cuestiona tanto al evolucionismo como al difusionismo. Antes que estar interesado por la historia de la Cultura o Civilización humana en singular y con mayúscula como los evolucionistas o difusionistas (esto es como si fuera una unidad), para los antropólogos de la corriente del particularismo histórico lo que interesa son las culturas en su pluralidad de trayectorias y en sus propias singularidades. De ahí que con el particularismo histórico se produzca un desplazamiento del interés por la Cultura hacia el interés por las culturas.

El particularismo histórico cuestiona a la escuela evolucionista por

su etnocentrismo en la formulación de unas fases o etapas necesarias de la evolución donde la civilización europea estaba en la cúspide de la evolución, apareciendo como el futuro del resto de la humanidad que era clasificada como barbaros o salvajes. Argumenta que no existen culturas superiores e inferiores, como lo argumenta el evolucionismo, sino que las culturas son diferentes. Niega que existan criterios para establecer fases o etapas evolutivas de mayor o menor desarrollo de una sociedad con respecto a otra, de ahí su énfasis relativista.

También existen diferencias del particularismo histórico con respecto al difusionismo. Boas enfatizaba que era indispensable reconstruir la historia particular de cada cultura y sólo a partir de esta reconstrucción era posible identificar trazos de difusión de algunos rasgos culturales en relación con los grupos humanos vecinos y en contextos geográficos definidos. No descartaba la difusión, pero cuestionaba los planteamientos centrales de la escuela difusionista. Aunque no se descartaba la difusión, el particularismo histórico cuestionaba la idea de que el contacto cultural generaba de forma mecánica o automática la difusión. Al contrario, muchos de los elementos tomados de un grupo humano por otro son resignificados y transformados en el proceso de apropiación.

Boas (1858-1942), nacido en Alemania y matemático, geógrafo y físico de formación, se puede considerar sin lugar a dudas como la figura dominante de la antropología en los Estados Unidos en el período comprendido entre la última década del siglo XIX y los años veinte del siglo XX. Es Franz Boas fundador del primer departamento universitario de antropología de los Estados Unidos (en la Universidad de Columbia, donde enseñó hasta 1941) y fue el maestro de una generación destacada de antropólogos que consolidaron la disciplina en ese país. Entre sus alumnos se encuentran Herskovits, Margaret Mead, Ruth Benedict, Sapir, Lowie y Kroeber. Boas también fue el gestor del modelo de las cuatro ramas componentes de la antropología: arqueología, lingüística, antropología física o biológica y antropología cultural. Este modelo de las cuatro ramas es una marca de la antropología estadounidense que se ha mantenido por la inercia

institucional del establecimiento académico. No sobra anotar, que en la mayoría de los países del mundo la antropología no sigue ese modelo de las cuatro ramas y en los mismos Estados Unidos se encuentra grandemente desacreditado, manteniéndose por la inercia institucional del sistema universitario y la distribución de los recursos.

En 1883 Boas viajó al Ártico con la intensión de realizar una serie de mapas geográficos así como de estudiar los efectos del clima en la vida de las poblaciones locales. En su formación de geógrafo había sido discípulo de Friedrich Ratzel, quien era uno de los defensores del determinismo ambiental (que el entorno determina los modos de vida y las formaciones sociales y culturales). No obstante, Boas encontró que tal determinismo era cuestionado por sus observaciones sobre las poblaciones locales del Ártico.

Boas fue una figura pública importante en los años treinta, cuando desde sus propias investigaciones de antropología física asumió una crítica radical a los postulados del racismo científico. Cuando fue galardonado con un doctorado honorario en Alemania en 1931, en un momento de asenso del racismo nazista, su conferencia fue contra los supuestos del pensamiento racista de establecer una correlación entre raza y cultura.

Postulados teóricos

El primero de los postulados teóricos del particularismo histórico que se debe resaltar es uno que podemos denominar el postulado de la singularidad histórica de cada cultura. Cada cultura tiene una propia trayectoria y unas características únicas que deben ser comprendidas en sus propios términos. Esto no descarta que se puedan trazar semejanzas o influencias entre diferentes culturas, pero el interés del investigador debe centrarse en los procesos históricos particulares de cada una de ellas. De ahí su disputa con el evolucionismo de pensar en una evolución general,

sino cada grupo humano tiene su propio camino. Boas consideraba que colocar a las culturas individuales en la escala de salvajismo-barbarie-civilización no permitía apreciar sus particularidades e integralidad. El interés del particularismo histórico es dar cuenta de cada cultura, de su específica trayectoria histórica, sin subsumirla en una narrativa general de la evolución de la humanidad.

Otro postulado consiste en considerar que cada cultura es una totalidad, por lo que no se deben estudiar aspectos aislados sino que es necesario comprender cada cultura en particular teniendo presente que constituye una totalidad. Un aspecto o elemento cualquiera debe ser comprendido en relación con los otros elementos de la cultura a la que pertenece.

Un tercer postulado se refiere a establecer una distinción analítica entre la esfera de la cultura, la de la raza y la del lenguaje. Desde la perspectiva del particularismo histórico de Franz Boas, no existe una correspondencia entre raza, lengua y cultura en un grupo humano determinado. Este postulado significa que pueblos de una misma raza, tienen lenguajes y culturas distintas así como grupos humanos que hablen la misma lengua pueden pertenecer a razas o culturas distintas. Este postulado cuestiona el pensamiento racial de la época que establecía una correspondencia necesaria entre raza y cultura. Apelando a las mediciones antropomorfas con migrantes de primera y segunda generación en los Estados Unidos, Boas demostró que los rasgos raciales se transforman ante las nuevas influencias y que no existía ninguna relación causal entre una particular raza y una cultura determinada.

El relativismo cultural constituye otro de los postulados teóricos centrales del particularismo histórico. Desde el relativismo cultural se argumenta que no hay culturas superiores a otras sino que cada cultura es valorable sólo en sus propios términos. Esto cuestiona la premisa evolucionista de que las fases de evolución constituyen una escala de valoración donde la civilización europea ocupa la cúspide del proceso evolutivo.

Cultura y personalidad. Derivado de la articulación del particularismo histórico con corrientes de la psicología y del psicoanálisis, se encuentra la escuela de pensamiento antropológico conocida como cultura y personalidad. Como su nombre lo indica, el centro de sus intereses radica en las relaciones entre la cultura y el individuo, o más precisamente, entre los patrones o instituciones culturales y la existencia de ciertos tipos de persona modales en una cultura determinada. Influenciados por el psicoanálisis freudiano, los autores de cultura y personalidad buscaban identificar no sólo los rasgos o patrones culturales más relevantes que definen una cultura sino también ciertos modelos de personalidad que caracterizaban a dicha cultura. Algunos de los antropólogos más destacados que pertenecen a esta corriente son Ruth Benedict, Margaret Mead y Ralph Linton. Tres son los problemas más destacados que aborda la escuela de cultura y personalidad: 1) la relación existente entre cultura y naturaleza humana, 2) las personalidades típicas que existen en el marco de una cultura y 3) los procesos y mecanismos de incorporación de la cultura por parte de los individuos pertenecientes a ésta.

Cuestiones de método

El particularismo histórico plantea una perspectiva histórico y geográficamente circunscrita de la cultura. El método inductivo es central en el trabajo de Franz Boas. Contrapone la historia conjetural de los evolucionistas (esto es, una historia marcadamente especulativa y universal) a una reconstrucción histórica rigurosa de una cultura o de un determinado conjunto de ellas en un área geográfica determinada. Esto hace que el particularismo histórico abogaba por un método historiográfico riguroso con base en el trabajo documental y de campo con las culturas estudiadas. En las investigaciones adelantadas, Boas resaltó la importancia de la lingüística y la tradición oral en el trabajo

de campo del antropólogo. Igualmente, Boas recurrió a la investigación en profundidad a partir de los relatos y biografías de informantes claves, sobre todo en situaciones en las cuales sus culturas se encontraban en proceso de desaparición.

Ante la utilización del método comparativo del evolucionismo y del difusionismo, propuso una utilización del trabajo de campo intensivo en regiones y culturas determinadas. La investigación de los fenómenos culturales particulares en profundidad es la condición y el paso inicial para establecer la comparación entre ellos. No obstante, estas comparaciones deben efectuarse solamente dentro de un 'área cultural' determinada. El concepto de área cultural refiere a unas zonas geográficas en las que se puede trazar la existencia de una relativa similitud cultural.

Críticas

Al particularismo histórico se le ha cuestionado su excesivo énfasis en la dimensión subjetiva de la cultura, lo que para algunos ha significado una especie de culturalismo. También se le ha cuestionado su empirismo, que ha significado en la práctica una renuncia a la producción de conceptualizaciones de carácter más general.

FUNCIONALISMO

Lo que se ha conocido con el nombre de funcionalismo dominó el campo antropológico británico desde finales de los años veinte hasta la década del sesenta. Para muchos esta escuela del pensamiento antropológico significó un gran avance en términos metodológicos puesto que a menudo se argumenta que con una de sus figuras más emblemáticas, Malinowski, se inicia el trabajo de campo etnográfico moderno. Todavía hoy se recurre frecuente a Malinowski y a su ya mitológico trabajo de campo en Trobriand para indicar el punto de partida de la etnografía en la tradición antropológica.[5]

Al igual que el particularismo histórico, con el funcionalismo

5 Como suele suceder, los procesos de invención son más complejos que los cuentos que suelen ser contados sobre tales inventos.

se cuestionan el grueso de los planteamientos del evolucionismo y del difusionismo. Pero a diferencia del particularismo histórico, el funcionalismo se centra prácticamente de forma exclusiva en el presente de las sociedades y culturas que estudia ya que su interés primordial radica en examinar las interrelaciones y funciones de los componentes de una sociedad o cultura determinada. De ahí que se diga que el funcionalismo se enfocó en el estudio de culturas particulares de pueblos aislados abandonando la investigación de leyes del cambio histórico y menospreciaron las explicaciones históricas. Así, los pensadores funcionalistas más convencionales rechazaron lo que aparecía a sus ojos como 'historia conjetural' de las escuelas antropológicas anteriores (concretamente evolucionismo y difusionismo) para resaltar el funcionamiento interno de totalidades sociales o culturales aisladas.

Además de Bronislaw Malinowski, el otro exponente destacado de la escuela funcionalista británica es A. R. Radcliffe Brown. No obstante, en varias ocasiones Radcliffe-Brown cuestionó tanto la existencia de una escuela funcionalista como que él mismo fuese uno de sus figuras: "Se ha dicho en más de una ocasión que pertenezco a algo llamado 'escuela funcional de antropología social', y hasta que soy su líder. Esta Escuela Funcional no existe realmente; es un mito inventado por el profesor Malinowski" (Radcliffe-Brown 1974: 215). Este rechazo responde más a pugnas internas entre estos dos académicos y al modelo de antropología como ciencia que avalaba Radcliffe-Brown que al hecho de que no existiese el funcionalismo ni que él no ocupase un lugar destacado en esa corriente del pensamiento antropológico. Esto no significa que no se dieron diferencias teóricas entre Malinowski y Radcliffe-Brown. Como veremos más adelante, por ejemplo, por sus categorías y propuestas Radcliffe-Brown elabora lo que se puede denominar un funcionalismo estructural, estando mucho más cercano a los desarrollos posteriores del estructuralismo francés que el mismo Malinowski.

Algunos de los alumnos de Malinowski o Radcliffe-Brown también lograron amplia visibilidad y reconocimiento no sólo entre sus colegas en Gran Bretaña, sino en los anales de las antropologías realizadas en otros países. Nombres como los de Evans Pritchard, Raymond Firth y Emund Leach son quizás tres de los más evidentes.

Bronislaw Malinowski nació en Cracovia (Polonia) el 7 de abril de 1884. Su padre era profesor de filología eslava. Las narrativas míticas, afirman que reducido a la cama por una fuerte enfermedad, leyó el libro de Frazer *La rama dorada*, lo que lo interesa en la antropología. No obstante, una vez recuperado siguió sus estudios en física y química, los que combina con psicología e historia económica. Para 1910 empieza sus estudios en Gran Bretaña, en el London School of Economics y en 1912 consigue fondos para adelantar su primera investigación de campo en Nueva Guinea. La primera guerra mundial lo sorprende en campo, y siendo polaco, se le niega la posibilidad de regresar a Inglaterra. Solicita un permiso con el gobierno Australiano para que se le conceda el adelantar su trabajo de campo, el cual es otorgado. En este marco, Malinowski adelanta, en las Islas Trobrian, lo que sería un ampliamente conocido trabajo de campo en tanto que, con base en el mismo, publicase en 1922 su libro *Los argonautas del Pacífico occidental* y formulase algunos de los criterios centrales de lo que se constituyó la etnografía moderna.

Alfred Radcliffe-Brown (1881-1855). Realizó su primer trabajo de campo en las islas Andaman entre 1906 y 1908 y entre 1910 y 1912 estudió entre las poblaciones indígenas australianas, bajo la tutela del por aquel entonces difusionista W. H. R. Rivers en Cambridge, Inglaterra. Fue profesor en Sidney (Australia) y en Chicago (Estados Unidos), antes de ocupar la cátedra de antropología social en la Universidad de Oxford (Inglaterra). Fue una de las figuras más destacadas de la antropología británica de la primera mitad del siglo XX, y en particular uno de los propulsores el enfoque funcionalista. Dentro de sus aportes a esta escuela de pensamiento se encuentran la noción de estructura social y su énfasis en el carácter de ciencia natural de la antropología, considerándola como sociología comparada.

Postulados teóricos

Entre los postulados que conforman la escuela funcionalista, se pueden destacar los siguientes. Un primer postulado del funcionalismo, que puede ser llamado el de la totalidad integral, consiste en señalar que la cultura o la sociedad constituye una totalidad coherente en la cual sus diferentes componentes se encuentran estrechamente relacionados. Dada esta interdependencia de los distintos componentes de una cultura o sociedad, no es adecuado estudiar uno de estos componentes de manera aislada, sin tener en consideración ese conjunto de relaciones que mantiene con otros componentes. En palabras de un destacado antropólogo de la escuela británica: "Las sociedades humanas son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias" (Evans-Pritchard [1962] 1978: 11).

Un segundo postulado de la escuela funcionalista puede ser denominado como el postulado de la universalidad funcional. Este postulado consiste en argumentar que todos los componentes de una cultura o sociedad existen debido a que tienen una función determinada. En sus versiones más extremas se argumenta que no hay componente de una formación social o cultural que no desempeñe una función. Pero en sus versiones suaves, esto se plantea sólo como hipótesis de trabajo que debe ser demostrada.

Para Malinowski este postulado es elaborado desde su teorización sobre la relación entre función y necesidades.[6] Así, la noción de función se encuentra asociada más a una concepción biológica ya que concibe la cultura como un organismo e indica el papel desempeñado en el mantenimiento y reproducción de tal organismo: "La función no admite ser definida sino como la satisfacción de necesidades por medio de una actividad en la cual los seres humanos cooperan, usan utensilios

6 Esto se diferencia de una noción de función en sentido matemático en donde decir que x es una función de y significa que la relación entre ambas es constante, y que todo cambio de y supone un cambio de x.

y consumen mercancías" (Malinowski [1942] 1967: 52). Derivadas de sus condicionamientos biológicos, los seres humanos tienen necesidades universales ante los cuales cada cultura responde de forma particular para satisfacerlos. Existe una respuesta cultural a cada necesidad, lo que permite la constitución de instituciones específicas cuya función radica en su satisfacción. Para satisfacer sus propias necesidades, los seres humanos deben procurarse una organización y, con este propósito, se crean las instituciones.

La existencia de cualquier institución supone un acuerdo sobre las normas y las relaciones que implican dentro del grupo. De ahí que Malinowski haya considerado a la institución como la unidad básica del comportamiento organizado y la función como el concepto que da cuenta de este comportamiento. En Malinowski, la noción de "[…] función puede interpretarse como el papel que desempeña una institución en la promoción de la cohesión social y en la persistencia del modo de vida o una cultura dados en un medio ambiente determinado" (Kaberry 1974: 98).

Malinowski elabora toda una teoría de las necesidades biológicas o básicas y las necesidades derivadas. Las necesidades básicas eran las siguientes: nutrición, reproducción, cuidados corporales, seguridad, relajación, movimiento y crecimiento: "Entiendo por necesidad, entonces, el sistema de condiciones que se manifiestan en el organismo humano, en el marco cultural y en la relación de ambos con el ambiente físico, y que es suficiente y necesario para la supervivencia del grupo y del organismo" (Malinowski [1942] 1967: 107). La cultura es la respuesta organizada de la sociedad para satisfacer sus necesidades, es un ambiente artificial por medio del cual todos los seres humanos satisfacen sus necesidades. En fin, la cultura es un medio que permite a los seres humanos alcanzar determinados fines de satisfacción de sus necesidades. Para Malinowski la cultura es entendida como "[…] una unidad orgánica o un todo conexo y vivo que tenía tres dimensiones: organización social, equipo material y creencias" (Kaberry 1974: 99).

Radcliffe-Brown, el otro gran exponente del funcionalismo, tiene una manera diferente de entender este postulado a como lo hace Malinowski. Para evitar ambigüedades en la noción de función Radcliffe-Brown (1974: 203) no habla de necesidades sino de condiciones necesarias

de existencia. Esto lo diferencia grandemente del concepto de función propuesto por Malinowski. La definición sugerida por Radcliffe-Brown es la siguiente: "'función' es la contribución que una actividad parcial hace a la actividad total de la que forma parte. La función de un uso social particular es la contribución que hace a la vida social total como funcionamiento del sistema total" (1974: 206-207). Antes que una correlación entre unas necesidades biológicas o sociales que deben ser satisfechas por unas instituciones como lo imagina Malinowski, para Radcliffe-Brown la noción de función se refiere a la de estructura social en tanto que es a la existencia y continuidad de esta estructura a la que refiere:

> "Tal como acostumbro a usar la palabra, siguiendo a Durkheim y a otros, definiría la función social de un modo socialmente regularizado de actividad, o de un modo de pensamiento, como su relación con la estructura social, a cuya existencia y continuidad contribuye de algún modo" (Radcliffe-Brown 1974: 228).

Estrechamente asociado a los dos postulados anteriores, un tercer postulado del funcionalismo consiste en su concepción de la reproducción de la cultura o de la sociedad. Dado que desde el funcionalismo hace énfasis en la función que desempeña cualquier institución o componente de la totalidad cultural o social, esto deriva en el postulado de que en su conjunto estas funciones tienden a mantener el equilibrio del sistema, posibilitan su reproducción. Este postulado puede llamarse el de la unidad funcional: "Podemos definirlo como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía y consistencia interna, es decir, sin producir constantes conflictos que no puedan resolverse o regularse" (Radcliffe-Brown 1974: 207). Inspirados en los principios durkheimianos de equilibrio y normatividad, desde el enfoque funcionalista se argumentaba que la cultura constituye un todo funcional, integrado y coherente.

Otro de los postulados de la escuela funcionalista radica en que considera que la sociedad o la cultura deben ser estudiadas como si fueren organismos. Este postulado del funcionalismo puede ser llamado el de la analogía organicista. Tanto en Malinowski como en Radcliffe-

Brown la biología es una fuente de inspiración teórica, derivando de ésta la idea de que debe estudiarse la sociedad o la cultura como si fuese un organismo individual.

Cuestiones de método

El funcionalismo considera que es posible ofrecer una explicación antropológica al margen del cambio, simplemente haciendo énfasis en el examen de las funciones. Esto hace que haga énfasis en el estudio sincrónico de la articulación de los diferentes elementos de una sociedad o de una institución entre sí, la manera como forman un sistema y la función que cada uno desempeña dentro de éste. Por tanto, en el análisis funcional lo que cuenta es la identificación y comprensión de la función que desempeñan los diferentes componentes de la cultura.

Esto significaba una diferencia significativa con el evolucionismo y el difusionismo ya que desde la escuela funcionalista se negaba el valor de la reconstrucción especulativa de la historia, subrayando la necesidad de estudiar las instituciones sociales realmente existentes, las culturas o sociedades como todos integrados: "La idea de que la sociedad puede construir una totalidad por sí misma y cuyo análisis debe comprender la articulación sin recurrir a elementos exteriores (historia, difusión, evolución, etc.), era generalmente extraña a la antropología victoriana" (Leclerc 1973: 82-83).

En contraste con el evolucionismo y difusionismo que recurrían a la especulación histórica y a lo deductivo, el enfoque funcionalista era más empírico e inductivo. Consideraban que a partir de hechos particulares cuidadosamente observados registrados por profesionales (el etnógrafo) se puede alcanzar conclusiones generales. El funcionalismo, entonces, no requiere acudir a la historia para explicar, por lo que enfoque es sincrónico.

Para Malinowski son las instituciones las unidades elementales y concretas en los estudios antropológicos. Estas unidades deben ser estudiadas no sólo en cuanto a describir cual es la función que desempeñan, sino también a plantear cómo se encuentran interconectadas con las demás elementos de la totalidad cultural. El postulado de la

cultura como totalidad tiene como implicación de método que el estudio de los elementos culturales debe tener muy presente su conexión con el conjunto al que pertenecen.

Con el funcionalismo, pero sobre todo a partir de Malinowski, el trabajo de campo entendido como la comunicación directa con la gente y la observación participante de las actividades diarias llegaron a ser característica principal del método antropológico.[7] Aunque siempre se argumentó que los estudios de culturas o sociedades concretas de esta forma detallada era un paso para el establecimiento posterior de comparaciones y generalizaciones, el grueso del trabajo de los primeros funcionalistas son etnografías de una gente en concreto. Esto es conocido como microanálisis y contrasta con la perspectiva de los evolucionistas y difusionistas de hacer énfasis en la historia evolutiva o la cultura de la humanidad en general: "El microanálisis es la unidad de modelo de razonamiento funcionalistas; para los victorianos no era sino un momento provisional del análisis macroscópico o global" (Leclerc 1973: 82-83). Una de las consecuencias de este énfasis metodológico en la etnografía fue que los antropólogos se especializaron en un grupo humano determinado, con el cual a menudo habían realizado diferentes periodos de trabajo de campo y que alcanzaban a conocer con cierto detalle.

Radcliffe-Brown era claro en considerar a la antropología como una ciencia natural que, como cualquier otra ciencia, recurría para adelantar sus estudios al 'método científico'. Al igual que la química o la biología, la antropología era una ciencia natural porque aplicaba el 'método científico' para el estudio de un ámbito de la realidad: "[…] yo considero que la antropología social es una rama de las ciencias naturales […] Concibo la antropología social como la ciencia natural teórica de la sociedad humana, es decir, la investigación de los fenómenos sociales

7 Aunque Malinowski ha sido considerado la figura que ha formulado de manera explícita y convincente la etnografía contemporánea, no se deben desconocer los múltiples autores que le dieron relevancia a la experiencia de trabajo de campo adelantada por el etnógrafo en la configuración de datos pertinentes. Así, por ejemplo, hemos mencionado a Franz Boas y al particularismo histórico que, unos años antes que Malinowski, estaban adelantando trabajos de campo intensivo entre diferentes sociedades indígenas de los Estados Unidos.

por métodos esencialmente similares a los que se utilizan en las ciencias físicas y biológicas" (Radcliffe-Brown 1974: 216). De la misma manera que las moléculas o los seres vivos, las sociedades humanas son parte de los fenómenos naturales. Analíticamente cada uno de estos fenómenos puede ser entendido en sus propios términos (Radcliffe-Brown 1974).

Las culturas o sociedades eran consideradas como un fenómeno del mundo natural, que podía ser objeto de recolección para posteriormente establecer estudios comparativos de forma objetiva y a partir de la inducción que se pretendía llevaría a establecer leyes de la misma forma que se hacía en una ciencia como la física (Stocking 1987). La búsqueda de leyes o principios generales, como se hacía en otras ramas de la ciencia, era el propósito de la labor del análisis funcional: "El objetivo de la antropología social es reducir toda la vida social a leyes o principios generales sobre la naturaleza de la sociedad que permitan formular predicciones" (Evans-Pritchard [1962] 1978: 11).

Durante la predominancia del funcionalismo, la antropología británica establece un particular énfasis en el empirismo. Uno de los puntos donde se expresa con mayor claridad es en la noción de estructura social de Radcliffe-Brown, que contrasta abiertamente con la idea que Lévi-Strauss tiene de estructura más desde el enfoque formalista del estructuralismo (el cual se analizará en la siguiente unidad temática).

Para Radcliffe-Brown la estructura es un hecho empírico, una realidad concreta. La estructura es algo que uno puede observar, describir y comparar. Argumenta que la estructura social es un hecho real que el etnógrafo puede registrar a través de su observación. Más aún, para él la realidad de las estructuras sociales comparten la misma naturaleza de los organismos individuales: "Las estructuras sociales son tan reales como los organismos individuales" (Radcliffe-Brown, 1952: 190).

En una carta dirigida a Lévi-Strauss, es el mismo Radcliffe-Brown quien establece que su concepto de estructura es un hecho real: "Mientras que para usted, la estructura social no tiene nada que ver con la realidad sino que son modelos que son construidos, yo considero que la estructura social es realidad. Cuando tomo una concha particular en la playa, reconozco que tiene una estructura particular. Puedo encontrar otras conchas de las mismas especies que tienen estructuras similares, puedo decir entonces que es una forma de estructura característica de la

especie” ([1953] 1977: 42). En suma, desde su perspectiva la estructura es una realidad empírica y no tiene nada que ver con el modelo abstracto que el antropólogo colige que opera en lo inconsciente como lo propone Lévi-Strauss.

Críticas

La metodología etnográfica a la que recurrió el funcionalismo y que le permitió la profesionalización del proceso investigativo y la mayor rigurosidad en los datos obtenidos, tuvo a menudo como correlato un olvido de la dimensión histórica de la cultura y la despreocupación por los procesos. En otras palabras, el énfasis en lo sincrónico ha llevado a una marginación de lo diacrónico en el análisis funcional. Es recurrente, entonces, que al funcionalismo se le haya cuestionado que en sus investigaciones concretas tienda a no preocuparse por la dimensión temporal.

En tanto que es imposible discernir entre función básica o primaria (que responde a una necesidad de carácter biológico para la reproducción del organismo individual y colectivo y necesidad) y función secundaria o derivada (que se mantiene por la fuerza del habito, por la inercia de la costumbre), para algunos críticos como Lévi-Strauss la afirmación de que una sociedad o cultura funciona es una perogrullada (una trivialidad y obviedad), pero decir que todo en esta sociedad o cultura funciona es realmente un absurdo teórico que no se demuestra empíricamente.

Una de las críticas más recurrentes que se le ha hecho al funcionalismo británico es su asociación con el colonialismo (Leclerc, 1973). Su asociación no es sólo en cuanto los antropólogos británicos funcionalistas realizaron gran parte de su trabajo de campo bajo el amparo de la administración colonial de su país en territorios coloniales ni que sus conocimientos fueron utilizados por el aparato colonial para implementar modalidades de control y dominación más efectivas, sino también en que las premisas teóricas del funcionalismo son ideológicamente compatibles con el colonialismo.

Con respecto a esto último, por ejemplo, al pensar en totalidades sociales aislables, en culturas como mundos en sí mismos, pocos

antropólogos británicos funcionalistas consideraron relevante incluir sistemáticamente en sus estudios el hecho mismo de la dominación colonial. En la misma dirección, al pensar en términos de funciones y de totalidades en relativo equilibrio en un momento determinado, las relaciones de poder exteriores y los conflictos inmanentes caen por fuera de lo pensable.

Referencias citadas

Díaz-Polanco, Héctor. 1977. Morgan y el evolucionismo. *Nueva Antropología*. (7): 5-38.

Evans-Pritchard, E. E. [1962] 1978. "Antropología social: pasado y presente". En: *Ensayos de antropología social.* pp. 4-23. Barcelona: Siglo XXI Editores.

Kaberry, Phyllips. 1974. "La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica". En: *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. pp. 85-110. México: Siglo XXI Editores.

Leach, Edmund. 1978. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos.* México: Siglo XXI Editores.

Leclerc, Gerard. 1973. *Antropología y colonialismo.* Madrid: Comunicación.

Malinowski, Bronislaw. [1942] 1967. *Una teoría científica de la cultura.* Buenos Aires: Editorial Suramericana.

Palerm, Ángel. 1976. *Introducción a la teoría etnológica*. México: Universidad Iberoamericana Cultura y Educativa.

Radcliffe-Brown, A. R. 1975. "Estructura social". En: *El método de la antropología social*. pp. 181-191. Barcelona: Anagrama.

Radcliffe-Brown, A. R. 1974. *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Barcelona : Ediciones Península.

Vasco, Luis Guillermo. 1994. *Lewis Henry Morgan: Confesiones de amor y odio*. Bogotá: Universidad Nacional.

Bibliografía recomendada

Boas, Franz. 1947. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Lautaro.

Cuche, Denys. 2004. *La noción de cultura en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Kuper, Adam. 1973. *Antropología y antropólogos. Escuela Británica 1922-1972*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Pritchard, Evans. 1967. *Antropología social*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

II

ESCUELAS ESTADOUNIDENSES DESDE LOS AÑOS CUARENTA A LOS SESENTA

NEO EVOLUCIONISMO

La corriente neo-evolucionista en antropología argumenta que las sociedades pasan por diversas etapas evolutivas, pero rechaza la idea de que estas etapas son necesarias y, más aun, que deban reproducir una misma línea de desarrollo. Se cuestiona así la necesaria universalidad de las fases de la evolución y se postula la existencia de líneas evolutivas diversas, no una sola como en el evolucionismo clásico.

Para los años cuarenta y cincuenta del siglo pasado, el antropólogo estadounidense Leslie White introdujo nuevamente la perspectiva evolucionista. Así reivindicó los aportes que habían realizado los evolucionistas clásicos del siglo XIX como Morgan y Tylor. No obstante, White no retomó tal cual los planteamientos de aquellos evolucionistas decimonónicos sino que propuso que la evolución de los sistemas sociales debían ser consideradas desde el punto de vista de la acumulación de la energía. En efecto, White argumentó que toda cultura sigue una trayectoria evolutiva directamente relacionada con su capacidad de producción de energía con una tecnología determinada. La idea la expresó en la siguiente fórmula: E x T --> C, donde C (el nivel del desarrollo cultural), E (cantidad de energía aprovechada anualmente per capita) y T (calidad o eficiencia de las herramientas empleadas en el consumo de energía). La ley básica de la evolución cultural es,

según White la siguiente: "Si se suponen constantes los demás factores, *la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada anualmente per cápita, o a medida que aumenta la eficiencia de los medios instrumentales usados para poner a trabajar la energía*" (1964: 341; cursiva en el original).

En este sentido, la cultura evolucionaría dependiendo de la cantidad de energía que produzca con una tecnología determinada. El enfoque evolucionista de White, con concibe entonces la cultura como un mecanismo de adaptación que tiene como propósito la producción y captura de energía. En esta formulación de la evolución, White tiene en mente las dos leyes de la termodinámica. Por lo que su concepción de cultura está inspirada en un sistema termodinámico y el sistema sociocultural sería, en su conjunto, un mecanismo de esta naturaleza.

White propone considerar la cultura como un sistema organizado e integrado compuesto por tres sistemas estrechamente relacionados entre sí: el tecnológico, el sociológico y el ideológico. White considera que el componente tecnológico se encuentra "[…] compuesto por los instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto con las técnicas de su uso, con cuya ayuda el hombre, como una especie animal, es articulado con su hábitat natural" (White 1964: 338). Por tanto, en este sistema se encuentran las herramientas y los medios de subsistencia. El sistema sociológico "[…] está compuesto por las relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta, tanto colectivas como individuales" (p. 338). Se encuentra en este sistema las relaciones familiares, económicas, políticas, militares, profesionales, ocupacionales, entre otras. Finalmente, en sistema ideológico "[…] está compuesto por ideas, creencias, conocimientos, expresados en un lenguaje articulado u otra forma simbólica" (p. 338). Entre los hechos que entran en este sistema ideológico esta: "[…] las mitologías, leyendas, literatura, filosofía, ciencia, saber popular y conocimientos de sentido común" (p. 338). Este sistema ideológico es denominado por White también como sistema filosófico.

Los sistemas sociológico e ideológico se encuentran con el hecho de que el papel principal corresponde al sistema tecnológico. De ahí que el subsistema tecnológico tiene una primacía en el análisis y comprensión de la cultura como un todo: "El sistema tecnológico tiene así una

importancia tanto primaria como básica: toda la vida humana y toda la cultura se apoyan sobre dicho sistema y dependen de él" (p. 339). De ahí que "Los sistemas sociales son, en un sentido muy verdadero, secundarios con respecto a los sistemas tecnológicos […] Los sistemas sociales son […] determinados por sistemas tecnológicos" (p. 339). Igualmente sucede con los sistemas ideológicos. Para White ellos secundarios con respecto a los sistemas tecnológicos.

En una cultura como un todo, entonces, hay tres estratos horizontalmente definidos: el tecnológico (en la base), el sociológico (en el medio) y el ideológico (arriba). El primero es básico y primario (el tecnológico) en tanto determina los otros dos (el sociológico y el ideológico o filosófico). Esto no significa que los dos últimos no condicionen a su vez al primero, pero condicionar no es lo mismo que determinar. White plantea esto en las siguientes palabras:

> "El factor tecnológico es, por tanto, *el* determinante de un sistema cultural considerado como un todo. Determina la forma de los sistemas sociales, y la tecnología y sociedad determinan juntas el contenido y la orientación de la filosofía [del sistema ideológico]. Naturalmente, ello no equivale a decir que los sistemas sociales no condicionen el funcionamiento de las tecnologías, o que los sistemas sociales y tecnológicos no sean influidos por las filosofías. Es una suerte de dependencia claramente manifiesta. Pero condicionar es una cosa; determinar algo completamente diferente" (1964: 340).

Unos años más tarde, Julian Steward cuestiona el modelo unilineal o universal de la evolución sugerido por White. Steward clasifica los enfoques evolucionistas en tres, a diferencia de los clásicos del XIX, que creían que todas las culturas pasaban por las mismas etapas únicas o unilineales. El evolucionismo unilineal, según Steward, colocaba las culturas concretas en los estadios de una secuencia universal (Morgan y Tylor). El segundo tipo, el universal, era una readaptación del evolucionismo unilineal (White) y finalmente el multilineal se interesaba por las culturas concretas; mas en lugar de ver en las variaciones locales y en la diversidad hechos molestos que le obligan a pasar del sistema de

coordenadas particular al general, se ocupa sólo de aquellos paralelos limitados de forma, función y secuencia que tienen validez empírica. Steward argumentó que antes que una sola línea, la evolución debe ser pensada como un proceso de ramificaciones sucesivas que no apuntan necesariamente en la misma dirección ni implican los mismos pasos.

En un intento de articular los postulados realizados por autores como White (una sola línea de evolución) con los de Steward (una evolución multilineal), Sahlins y Sevice propusieron pensar el proceso evolutivo compuesto de dos aspectos interrelacionados pero analíticamente diferenciados en términos de evolución en general y evolución especifica. Para los antropólogos como Marshal Sahlins y Elman Service las discusiones entre el neoevolucionismo de White de carácter unilineal y el de Steward definido como multilineal responden a una confusión en las escalas y las direcciones simultáneas en las cuales se piensa el proceso evolutivo. Para Sahlins y Service hay dos tipos de evolución que denomina evolución general y evolución específica. Ambos tipos de evolución constituyen dos puntos de vistas analíticamente diferenciables, pero que son complementarios para entender en sus verdaderas dimensiones el proceso de evolución cultural.

La evolución específica es aquella que da cuenta de la adaptación de una cultura particular a su entorno específico. En la escala de cada cultura en particular se evidencia la diversidad. En tanto proceso de adaptación a un entorno específico, la evolución especifica apunta hacia una diferenciación y particularización de los rasgos culturales propios. Al respecto Sahlins anota que: "Consideradas específicamente, las modificaciones de adaptación que ocurren en diferentes circunstancias históricas son incomparables; cada una es adecuada a su propia manera, dados los problemas de adaptación presentados y los medios disponibles de conocerlas" ([1960] 1993:378).

Por su parte, la evolución general se refiere al progreso de una sociedad determinada en relación con su avance en un marco evolutivo. La escala no es ya la adaptación de tal cultura a tal entorno, sino de cómo se articula en términos del progreso la evolución cultural, es decir, el proceso mediante el cual las formas superiores se originan de formas inferiores: "La progresión de *clases* de formas, o, en otras palabras, la sucesión de la cultura a través de etapas de progreso total, es evolución

general" (Sahlins [1960] 1993: 388). Esta progresión está dada en términos de una mayor transformación de energía, niveles de integración superiores y de una adaptabilidad total mayor: "[…] la evolución cultural general pasa de una transformación menor de energía a una mayor, de niveles de integración inferiores a superiores, y de la adaptabilidad total menor a mayor" (Sahlins [1960] 1993: 385).

Para Sahlins, para los seres humanos nos encontramos que la evolución supone a la cultura: "La cultura continúa el proceso evolutivo por medios nuevos" ([1960] 1993: 376). Pero esta evolución tiene algunas diferencias a la evolución biológica que opera sólo en términos de adaptaciones genéticamente consolidadas: "Puesto que estos medios son únicos, la evolución cultural tiene características distintivas" (p. 376). En este punto, entonces, es claro que Sahlins sigue a otros antropólogos en considerar a la cultura como un mecanismo de adaptación específicamente humano: "La cultura proporciona la tecnología para obtener energía de la naturaleza y ponerla a su servicio, así como los medios sociales e ideológicos para realizar el proceso" (Sahlins [1960] 1993: 377). Pero no solo la naturaleza constituye el entorno al cual se debe adaptar una cultura, sino que también otras culturas son componentes del entorno (histórico-social) al cual debe adaptarse: "Económicamente, políticamente y de otros modos, una cultura también se adapta a otras culturas de su entorno, a la parte superórganica de su entorno" (p. 377).

ECOLOGÍA CULTURAL

De manera general, la ecología cultural es el estudio de la relación entre una cultura y su ambiente natural e histórico. Para la ecología cultural, cada una de las culturas deben ser estudiadas como adaptaciones a ecosistemas particulares y a condiciones históricas concretas. Esto significa un énfasis en estudiar las características de los ecosistemas, las ofertas y limitaciones ambientales, así como analizar las respuestas culturalmente diseñadas para apropiarse e intervenir en estos ecosistemas y ofertas. La tecnología desarrollada para la producción y supervivencia (es decir, las herramientas y sus formas de utilización) en unas condiciones ambientales concretas es considerada como una adaptación cultural a unas características ambientales. La pesca con redes en los

esteros o ciénagas son adaptaciones culturales a ese tipo de condiciones ambientales. Pero no sólo la tecnología hace parte de tales adaptaciones. Desde la perspectiva de la ecología cultural, las relaciones sociales o la tradición oral que se dan en una cultura también se estudian como mecanismos de adaptación a los ecosistemas en los que se despliega tal cultura.

Como corriente de pensamiento antropológico, en los Estados Unidos la ecología cultural se encuentra asociada al nombre de Julian Steward, de quien ya hemos hecho algunas referencias. En su libro *Teoría del cambio cultural* (1955), Steward elabora el concepto de ecología en un marco antropológico, planteando que: "El sentido principal de la ecología es la adaptación al 'ambiente'" (1955: 30; citado por Hatch 1975: 107). Para los animales distintos del ser humano esta adaptación implica, sobre todo, las transformaciones biológicas que hacen que órganos o características particulares los hagan más adaptados a un ecosistema particular. Las garras de los tigres para cazar, las alas de las aves para volar o los gruesos pelajes de focas y osos para los helados polos son adaptaciones de este tipo. En el caso del ser humano, la adaptación a los más diversos condicionamientos ambientales se da a través de la cultura. Desde la selva húmeda tropical al desierto, las poblaciones que allí habitan se adaptan mediante la cultura. De ahí que Steward plantee que: "El hombre ingresa en la escena ecológica […] no simplemente como otro organismo relacionado con las diferencias físicas [sino que] introduce el factor supraórganico de la cultura" (1955: 31; citado por Hatch 1975: 107).

Desde la ecología cultural, entonces, se considera al medio ambiente como un aspecto central. La ecología es el marco en el cual se despliega una cultura y en el que se determinan ciertos límites y características de tal cultura. Desde esta corriente del pensamiento antropológico, por tanto, la ecología se perfila como un factor determinante para la cultura. Esta determinación es más directa y fuerte con los componentes tecnológicos y económicos, pero menos fuerte y directa con los componentes ideacionales de la cultura. Por esto es que la ecología constituye un importante rasgo causal de las instituciones sociales, aunque no todos los rasgos de la cultura pueden explicarse por referencia a la adaptación ecológica.

Dentro de los postulados teóricos de la ecología cultural se encuentran los siguientes. En primer lugar que cada cultura en particular debe entenderse principalmente como una estrategia adaptativa más o menos exitosa al ambiente natural e histórico en el que se desarrolla. Esto hace que el ambiente entre en la escena analítica de la antropología con gran fuerza. La mayoría de los antropólogos se había centrado en dar cuenta de la cultura en sí misma, pero no habían incluido en sus estudios el ecosistema natural o las condiciones históricas de cada cultura.

Un segundo postulado consiste en considerar que el ambiente es, al mismo tiempo, un factor creativo y limitante de la cultura. Es creativo, porque la cultura debe adaptarse al ambiente. Esto la hace buscar nuevas y mejores alternativas ante los retos que su ambiente natural e histórico le presentan. Pero es limitante porque no cualquier expresión cultural podrá desarrollarse, sin poner en peligro la existencia del grupo que detenta tal cultura. Hay unos límites establecidos por el ambiente dentro de los cuales es posible que se despliegue el juego cultural. Este postulado, puede ser formulado entonces de la siguiente manera: la ecología constituye el conjunto de condiciones externas que circunscriben (potencian y limitan) la cultura.

Finalmente, desde la ecología cultural se considera que no todos los componentes de la cultura están relacionados de la misma manera con el ambiente, con la ecología. Aquellos componentes de la cultura más directamente relacionados con la reproducción material de la vida de una población, son sobre los que pesa de manera directa la adaptación al ecosistema. Las formas de producción, como la cacería, la pesca o la agricultura, por ejemplo, deben estar más directa e inmediatamente relacionadas con el ecosistema. Igual sucede con las formas sociales de organización de la producción. Pero hay aspectos de la cultura, como las creencias populares que pueden estar relacionadas con el ecosistema (encontrarse inspiradas, ser termostatos reguladores, etc.), pero no de forma directa e inmediata.

MATERIALISMO CULTURAL

En la antropología estadounidense, el término de materialismo cultural quiere decir una escuela del pensamiento antropológico asociada

al nombre de Marvin Harris. Harris considera que el materialismo cultural es una estrategia para explicar las causas de las diferencias y semejanzas socioculturales. Dos son los términos que componen la noción de materialismo cultural. La de materialismo que significa que el comportamiento y las ideas se explican por las condiciones materiales, por las particulares características en las cuales se da la producción de la vida social. Harris reconoce a Marx como un inspirador del materialismo, pero rechaza su hegelanismo expresado en la dialéctica. Lo cultural refiere al marco antropológico en el que se mueve Harris, en el cual estable la distinción de los seres humanos con respecto a otros animales. Aquí se puede apreciar la influencia de White y Stweard en las ideas de Harris.

En efecto, de forma bastante parecida a lo que vimos con Leslie White, Marvin Harris establece una distinción en los tres componentes de un sistema sociocultural: estos componentes son denominados como infraestructura, estructura y superestructura. Por infraestructura Harris (2000: 141) entiende la producción en una sociedad, donde entran en juego las variables demográficas, económicas, tecnológicas y ambientales. La estructura, por su parte, se refiere a las características organizativas, esto es, a las relaciones sociales. Finalmente, el sector simbólico e ideacional es lo que Harris entiende por superestructura.

El postulado de la primacía infraestructural del materialismo cultural propuesto por Harris quiere decir que la explicación de las variaciones y la evolución de los sistemas socioculturales debe buscarse en sus aspectos infraestructurales. Este postulado, que también puede llamarse, el principio del determinismo infraestructural, argumenta que las transformaciones de este campo de la infraestructura tendientes hacia una mayor eficacia productiva (más adaptados), producen un efecto de transformación en los campos de la estructura (relaciones sociales estructurales) y la superestructura (rasgos simbólico-ideacionales). Por tanto, el materialismo cultural plantea una correspondencia entre la infraestructura con la estructura y la superestructura, donde la primera tiene primacía explicativa de las transformaciones y características de un sistema social en un momento determinado.

Ahora bien, este postulado del principio de la primacía de la infraestructura no quiere decir "[…] que la infraestructura sea la parte

más indispensable del sistema, sino que la infraestructura es el *locus* más importante de selección o rechazo de las innovaciones socioculturales" (Harris 2000: 148).

Un tipo teleológico de causalidad: parece saber de antemano en qué dirección avanza, y en qué los efectos parecen preceder a las causas. En contra de esta crítica, Harris argumenta que el materialismo cultural opera con una noción de causalidad del tipo "selección en función de las consecuencias". Esto quiere decir que las innovaciones son adelantadas desde diferentes fuentes, pero lo que les permite consolidarse y propagarse es el proceso de selección donde unas son descartadas y otras apropiadas, sin que se requiera suponer que los agentes sociales tengan claridad hacia dónde se dirigen. No toda innovación es funcional, hay elementos de la infraestructura que pueden ser considerados como neutros o disfuncionales. La pregunta es para quienes en concreto. Parece poco común que sean disfuncionales para todos.

El materialismo cultural argumenta, entonces, una concepción determinista de la historia, lo que no significa que se relegue o desconozca el lugar en la historia de la acción de los seres humanos ya que la selección o el rechazo de las innovaciones culturales se encuentran en sus manos. El supuesto es que esta selección es llevada a cabo por "individuos sensibles al equilibrio costos-beneficios asociado a medios alternativos de satisfacer sus necesidades y pulsiones biopsicológicas básicas" (Harris 2000: 151).

Referencias citadas

Hatch, Elvin. 1975. *Teorías del hombre y de la cultura.* Polam: Buenos Aires.

Sahlins, Marshall. [1960] 1993. "Evolución: específica y general". En: Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), *Antropología: lecturas.* pp. 370-389. Madrid: McGrawn-Hill.

Steward, Julian. [1955] 1993. "El concepto y el método de la ecología cultural". En: Paul Bohannan y Mark Glazer (eds.), *Antropología: lecturas.* pp. 334-344. Madrid: McGrawn-Hill.

White, Leslie. 1964. *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Bibliografía recomendada

Harris, Marvin. 1982. *El materialismo cultural.* Madrid: Alianza.

Kaplan, D. y Manners, R.D. 1979. *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México: Nueva Imagen.

Rappaport, Roy. 1987: *Cerdos para los antepasados*. Madrid: Siglo XXI.

III

ESCUELAS FRANCESAS DE MEDIADOS DEL SIGLO XX

ESTRUCTURALISMO

En antropología, el estructuralismo se encuentra asociado con uno de los antropólogos más conocidos dentro y fuera de la disciplina: Claude Lévi-Strauss. Sin lugar a dudas, Lévi-Strauss aparece como la solitaria figura y el referente del estructuralismo en la disciplina antropológica (o, para ser más precisos, en la etnología). El estructuralismo no se da solo en la antropología, sino que se lo puede considerar como la orientación teórica dominante en el campo intelectual francés de mediados del siglo XX. En ámbitos del conocimiento como la filosofía (más concretamente en la filosofía marxista) también encontramos importantes figuras del estructuralismo como lo es Louis Althusser y en el psicoanálisis se halla la de Jaques Lacan. Aunque ambos autores han sido muy influyentes no sólo en sus respectivas áreas de conocimiento, es Lévi-Strauss el emblema del estructuralismo en general.

Ahora bien, el más referido origen del estructuralismo se remonta al trabajo del lingüista sueco Ferdinand de Saussure, medio siglo antes. Es Saussure quien da origen a la lingüística estructural y sustenta la noción de lengua como estructura que será de inspiración al movimiento estructuralista, incluido Lévi-Strauss. Saussure constituye un aporte decisivo para la fundación de la lingüística moderna, ya que introduce el "método estructural" en el campo de los fenómenos lingüísticos. El libro de Saussure, titulado *Curso de lingüística general* (1916), es considerado como el origen del estructuralismo.

Los planteamientos más relevantes realizados por Saussure en este libro son:

1. La lingüística estudia los signos lingüísticos, mientras que la semiología es el estudio general de los signos. Esto hace que lingüística sea una rama de la semiología. En efecto, Saussure establece una clara ddistinción entre semiología y lingüística. La semiología sería la ciencia de los signos en general, mientras que la lingüística sería una de sus ramas destinada al estudio de la lengua en particular.

2. Para fundar la lingüística como ciencia, debe partirse de la distinción entre lengua y los actos habla. La lengua es el objeto de la lingüística y consiste en un código inconsciente compartido por todos los hablantes de un idioma determinado, mientras que los actos de habla son la expresión y utilización por cada hablante de ese código. La lengua se manifiesta en los diferentes actos de habla, permite decir unas cosas de manera correcta (y hace que otras sean incorrectas o prácticamente impensables) por lo que define un conjunto de posibilidades para los hablantes. El habla es material, es algo que se oye y se pude leer, y es individual en tanto es efectuada por un hablante particular (o quien escribe) con unos acentos y características propias de ese hablante. El habla es inmaterial porque solo se ven sus manifestaciones en el habla y es colectiva ya que son todos los hablantes de un mismo idioma los que la comparten.

3. El signo lingüístico se encuentra compuesto de una relación entre el significante y el significado. Son como la cara y el sello de una moneda. El significante constituye la imagen acústica o visual, mientras que el significado es el concepto. Es importante considerar que, para Saussure, el signo lingüístico no une una cosa (el objeto 'árbol', por ejemplo) con un nombre (la palabra 'árbol') sino que une un concepto-idea (el concepto-idea que tenemos de 'árbol') con una imagen acústica o visual (la secuencia de sonidos o fonética á-r-b-o-l), que tenemos en nuestra memoria.

Significante (‘árbol’) → imagen acústica o visual

Signo lingüístico = ———————————————

Significado () → concepto-idea

4. La relación entre el significante y el significado es arbitraria, es decir, el concepto de árbol puede ser expresado en significantes distintos. Así, en diferentes idiomas existen palabras distintas (significantes distintos) a la palabra del español para referirse al concepto-idea de árbol. En inglés, por ejemplo, es *tree*. La palabra *tree* en inglés y la de árbol en español tienen el mismo significado. Pero en español se pudo haber inventado la palabra “lobra” (o cualquier otra) para referirse al concepto-idea de árbol, por lo que no es la expresión necesaria de alguna característica del objeto con hojas, tallo y tronco que llamamos árbol. Pero también los conceptos-ideas no son universales sino que pueden variar dependiendo de la formación cultural en la que operen. El ejemplo más obvio es el de los pueblos del polo norte que no tienen un concepto-idea de blanco (como lo podemos tener aquí en Colombia), sino muchos conceptos de blancura, en los cuales diferencias matices y texturas asociados a lo que para alguien aquí es sólo uno concepto-idea. En un signo lingüístico, entonces, la asociación de un sonido o una imagen a un sentido es arbitraria.

5. Un signo lingüístico adquiere su valor y sentido en un conjunto de relaciones de con otros signos de los cuales se diferencia. Lunes, por ejemplo, solo tiene sentido en un sistema de signos lingüísticos (martes, miércoles, jueves, viernes, sábado y domingo) de los días de la semana. El lunes es día de trabajo en oposición al domingo que se supone es de descanso. Es el primer día de trabajo, por oposición al viernes que es el último… y así sucesivamente se constituye su sentido por el lugar que opone y por su diferencia con respecto a los otros días. Por tanto, para Saussure el sentido (o valor) de un signo lingüístico depende del sistema de diferencias que lo constituye: tanto lo que es como lo que no es, tanto lo que afirma como a lo que se opone, tanto lo que indica como su posición en el sistema.

6. Distinguir entre un estudio sincrónico y otro diacrónico de la lengua. Lo sincrónico es un estudio de la lengua en un momento determinado mientras que lo diacrónico es un estudio del proceso de transformación de la lengua.

Lévi-Strauss fue influido por Saussure, pero también por otros lingüistas conocidos como los formalistas rusos y, más específicamente, por los miembros de la Escuela de Praga, como Roman Jakobson y Nikolai Trubetzkoy. Lévi-Strauss se conoció con Jakobson durante la Segunda Guerra Mundial, cuando ambos vivían en Nueva York. La Escuela de Praga, se centró en el estudio de los fonemas. Sus estudios llegaron a la conclusión de que los fonemas de una lengua constituyen un sistema, a partir de una serie de relaciones de contraste y oposición. Así, el inventario de sonidos significativos en un idioma podía ser analizado en términos de series de contrastes.

Claude Lévi-Strauss nació hace ya más de un siglo en Bruselas, el 28 de noviembre de 1908. Murió en París el 31 de octubre de 2009. Estudio filosofía en París (1931) e hizo su doctorado en letras (1948). Una vez terminó sus estudios de filosofía, viajó a Brasil, donde estuvo dictando clases en la Universidad de Sao Paulo por un par de años antes de regresar a Francia. Años después relatará partes de este viaje y de sus expediciones etnográficas al Mato Grosso y la amazonia brasileña en su libro Tristes trópicos. En el marco de la Segunda Guerra Mundial, viaja en 1941 a los Estados Unidos invitado como profesor de una universidad (*New School for Social Reserch*). En Nueva York participa de la vida intelectual de la ciudad, conociendo a diversos académicos y artistas que confluyeron durante los años de la guerra. Con otros intelectuales franceses funda una universidad llamada Escuela Libre de Altos Estudios, de la cual fue profesor y posteriormente su secretario general.

Regresa a Francia en 1949 tras haber ocupado el cargo de consejero cultural de la embajada francesa en los Estados Unidos

por dos años. En París es nombrado subdirector del Museo del Hombre y en 1950 se convierte en el director de estudios de la Escuela Practica de Altos Estudios. Es nombrado como profesor de la catedra de antropología social de la universidad más prestigiosa de Francia (*Collège de France*).

Algunos de los libros más relevantes publicados por Lévi-Strauss son:

[1948] 1969 *Las estructuras elementales del parentesco.* Paidós, Buenos Aires.

[1958] 1968 *Antropología estructural.* Eudeba, Buenos Aires.

[1962] 1980 *El totemismo en la actualidad.* Fondo de Cultura Económica, México.

[1962] 1964 *El pensamiento salvaje.* Fondo de Cultura Económica, México.

[1964] 1968 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido.* Fondo de Cultura Económica, México.

[1973] 1979 *Antropología estructural II.* Siglo XXI, México.

[1975] 1981 *La vía de las máscaras.* Siglo XXI Editores, México.

La lingüística estructural y la fonología se convertirían en la base paradigmática para el estructuralismo en una gran variedad de formas. En tanto antropólogo, Lévi-Strauss recoge algunos de los planteamientos del análisis estructural que se derivaba del trabajo de Saussure y de los lingüistas de la Escuela de Praga para aplicarlo en temáticas como el parentesco, la prohibición del incesto, el totemismo, el pensamiento salvaje, el mito y el arte. Sus estudios parten de lo que puede ser observado, esto es lo que existe en la superficie socio-cultural, para colegir la estructura subyacente que sería su real objeto de interés. Por eso su trabajo apunta a la dilucidación de las estructuras subyacentes de las formas culturales. El estructuralismo que Lévi-Strauss aplica a

sus estudios antropológicos toma básicamente tres aspectos teóricos y de método de la lingüística estructural: la idea de sistema, la relación entre sincronía y diacronía, y la concepción de que las leyes lingüísticas conciernen a un nivel inconsciente del espíritu.

El primer libro donde Lévi-Strauss aplica su metodología estructuralista es en el de *Las estructuras elementales del parentesco*. Publicado en francés en 1949 (aunque el manuscrito ya estaba terminado a comienzos de 1947), este libro demuestra la relevancia del análisis estructuralista para dar cuenta de ciertos sistemas de parentesco[8] al evidenciar que debajo de la diversidad de estos sistemas pueden ser identificadas unas pocas estructuras básicas con sus permutaciones respectivas. Puede decirse, entonces, que este libro no sólo constituye la primera demostración de la aplicabilidad del método estructural en antropología, sino que también muestra que para este momento Lévi-Strauss es ya un convencido estructuralista.

Aunque *Las estructuras elementales del parentesco* pronto se convirtió en un libro de referencia catapultando la fama de Lévi-Strauss entre los antropólogos, lo que popularizo el estructuralismo más allá de la disciplina antropológica fue su libro *Antropología estructural I*, publicado en francés en 1958 y traducido unos años más tarde al inglés y el español.

El interés de Lévi-Strauss por los mitos se materializa en los cuatro volúmenes conocidos como *Mitológicas*. Precedidas por una serie de artículos,[9] los cuatro libros de las *Mitológicas* muestran un desplazamiento del interés de Lévi-Strauss de los sistemas de prácticas e instituciones como el parentesco, el arte o el ritual a los sistemas de pensamiento articulados en los mitos. El conjunto de estas publicaciones constituyen una osada aplicación del método estructural a un ámbito de la vida social que como el pensamiento mítico era considerado el paradigma de lo arbitrario. Con esta serie de trabajos, Lévi-Strauss quiere demostrar que bajo la multiplicidad de mitos, que dan la impresión del

8 La de los sistemas que considera elementales porque no sólo prohíben ciertos casamientos (los de los primos paralelos) sino que también proscriben con quién se puede uno casar (con los primos cruzados).

9 Entre los que se pueden resaltar "La estructura de los mitos" (1955), "La gesta de Asdiwal" (1958) y "Cuatro mitos winnebago" (1960).

reino del desorden y de lo arbitrario, existe realmente una lógica, unas regularidades de estructuración que pueden ser reducidas a unas pocas formas de operación de la mente humana.

Para Lévi-Strauss el objetivo de la antropología es dar cuenta de las invariantes inconscientes de la mente humana (la lógica generadora de las estructuras) que dan forma a la variedad de prácticas, relaciones y representaciones que aparecen en la superficie de la vida social:

> "En consecuencia, tanto en lingüística como en etnología, la generalización no se funda en la comparación sino a la inversa. Si, como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como lo muestra de manera tan brillante el estudio de la función simbólica, tal como esta se expresa en el lenguaje—, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis" (Lévi-Strauss [1958] 1995: 68).

En *Antropología estructural*, Lévi-Strauss distingue tres planos interrelacionados de los estudios antropológicos dependiendo del nivel de abstracción en el que operan. La etnografía sería el estudio de las expresiones socio culturales de poblaciones concretas en unos lugares determinados. Esto sería posible mediante el trabajo de campo, que implicaría observación participante y un conocimiento profundo de las poblaciones estudiadas por parte del etnógrafo. Según este esquema sugerido por Lévi-Strauss, la etnología sería un segundo momento caracterizado por la utilización del método comparativo para estudiar ya no una sola población, sino para contrastar varias poblaciones en búsqueda de generalizaciones de mayor alcance. El etnólogo trabajaría con los materiales ofrecidos por los etnógrafos, pero sus elaboraciones se encuentran en un plano de mayor generalización buscando explicar aspectos de los sistemas sociales o culturales que van más allá de su

validez en una sociedad o cultura determinada. Finalmente, estaría el plano de la antropología donde nos encontraríamos con el mayor grado de abstracción dando cuenta de asuntos que son validos para el conjunto de la humanidad. De esta manera, etnografía, etnología y antropología se enlazan una a otra en diferentes planos de estudio y comprensión de las formaciones sociales y culturales.

Postulados teóricos

Como escuela antropológica podemos subrayar algunos de los postulados teóricos más distintivos del estructuralismo. No sobra señalar, que los postulados indicados no agotan la amplitud teórica del estructuralismo en general, ni del trabajo de Lévi-Strauss en particular. Además, debido a nuestro interés en las escuelas del pensamiento antropológico el énfasis se encuentra puesto en este último autor.

Un primer postulado que puede ser identificado en la escuela estructuralista, es que su concepción de la sociedad se encuentra basada en una teoría de la comunicación como intercambio. Específicamente, Lévi-Strauss argumenta que existen tres diferentes niveles de comunicación, los cuales operan en cada sociedad. Los niveles son: (1) comunicación a través de mujeres, (2) comunicación mediante bienes y servicios y (3) comunicación a través de mensajes (Lévi-Strauss [1958] 1995: 317). En otras palabras, parentesco, economía y lenguaje refieren a diferentes formas de comunicación. Con respecto a esta teoría de la comunicación, Lévi-Strauss argumenta que: "La cultura no consiste solamente, entonces, en formas de comunicación que le son propias (como el lenguaje), sino también —y tal vez sobre todo— en 'reglas' aplicables a toda clase de 'juegos de comunicación', ya se desarrollen éstos en el plano de la naturaleza o de la cultura" ([1958] 1995: 317-318).

Además, Lévi-Strauss considera que la sociedad se constituye por una red interrelacionada de dos diferentes tipos de órdenes. De un lado, enfatiza la existencia de órdenes 'vividos' que se corresponden con realidades objetivas (Lévi-Strauss [1958] 1995: 334). Los órdenes vividos son: (1) los sistemas de parentesco, (2) la organización social y (3) la estratificación social. De otro lado, Lévi-Strauss argumenta la presencia de órdenes 'concebidos' que se asocian al campo del mito y la religión,

así como el de la ideología en las sociedades contemporáneas: “Estas estructuras de orden ‘concebidas’, y no ya ‘vividas’, no corresponden directamente a ninguna realidad objetiva. A diferencia de las primeras, no son susceptibles de una comprobación experimental, porque están asociadas a una experiencia específica con la cual, por otra parte, a veces se confunden” (p. 334).

Con respecto a la noción de estructura encontramos otros postulados característicos del estructuralismo. Basada en la lingüística estructural, la noción de estructura se constituye en una clara alusión a la forma como ha sido pensada la lengua. Un postulado es, entonces, que las manifestaciones culturales o sociales deben ser entendidas como expresiones de estructuras subyacentes como lo han hecho los lingüistas con la lengua respecto del habla.

De manera general, se puede plantear como definición que la estructura es un sistema de diferencias. Veamos los dos componentes de esta definición. La estructura constituye un *sistema* porque una modificación de cualquiera de los términos (elementos) de una estructura, implica un cambio en los demás términos y, por tanto, en la estructura en su conjunto. Más radical incluso, los elementos no existen de forma independiente de las relaciones que los constituyen. Los elementos considerados aisladamente carecen de sentido, de existencia. No existen como entidades aisladas e independientes, sino por sus correlaciones en un sistema particular. Al igual que en la lengua, otros fenómenos sociales y culturales es un sistema en el cual cada término tiene sentido por sus relaciones (de oposición o su lugar) con respecto al resto de los términos. La estructura constituye un sistema de *diferencias* en tanto que cada uno de los elementos que la constituyen es definido por relaciones de oposiciones binarias (hombre/mujer, casa/calle, sala/cocina) y por su posición de contraste con los demás elementos (lo de los días de la semana que explicamos más arriba). Si las oposiciones son binarias, de dos términos a uno se le denomina término no marcado y al otro término marcado, el primero es el más amplio, el que comprende el término marcado, que está incluido en el otro.

Además de ser un sistema de diferencias, la estructura opera en un nivel ‘profundo’ y escapan a la reflexividad de los actores sociales. Por esto, Lévi-Strauss argumenta que las estructuras operan en el plano

de la actividad inconsciente. Ahora bien, los efectos de las estructuras consisten en imponer a los contenidos mentales y socio-culturales ciertas formas que son fundamentalmente las mismas para todos los seres humanos, ya sean miembros de un país europeo o de un diminuto grupo de cazadores-recolectores en el lugar apartado de Europa.

Cuestiones de método

Los términos o rasgos no deberán tratarse como entidades independientes, sino que es la relación entre ellos la que debe convertirse en base del análisis. En la estructura no se considera a los términos en sí mismos sino a sus relaciones, es por lo tanto, un sistema de relaciones y transformaciones, regulado por una coherencia interna que se revela en el estudio de sus transformaciones.

La estructura siempre se esconde debajo de la superficie y es un modelo construido por el antropólogo para dar cuenta del sistema de diferencias subyace debajo de las apariencias de la superficie. La estructura es algo inobservable directamente, con frecuencia inconsciente, pero inteligible. Por tanto, el estudio de los fenómenos conscientes debe de dejar paso al estudio de su estructura inconsciente. Las estructuras son invisibles pero constituyen los mecanismos de organización que subyacen a las prácticas observables y a los pensamientos explícitos. Desde la perspectiva de Lévi-Strauss, una estructura no es una realidad empírica observable sino un modelo explicativo teórico construido para dar cuenta de los hechos registrados.

Esta concepción de estructura como un modelo construido por el analista para dar cuenta de los hechos observados supone, al menos, cuatro condiciones: (1) es un sistema, es decir, que la modificación de uno de sus elementos implica necesariamente la modificación de los demás elementos que constituyen la estructura; (2) “[...] todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos”; (3) debido a estas propiedades es posible predecir de qué manera reaccionará el modelo ante el cambio de alguno de sus elementos; y (4) “[…] el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de

todos los hechos observados” (Lévi-Strauss [1958] 1995: 301). En suma, la estructura constituye una configuración de determinadas correlaciones dentro del conjunto de posibles permutaciones y combinaciones.

La estructura como modelo construido por el antropólogo supone un empobrecimiento y una inteligibilidad de la realidad. De un lado, el modelo empobrece la realidad pues el analista selecciona unos aspectos que considera significativos en la construcción de su modelo. Del otro, el modelo arroja una nueva luz sobre la ‘realidad’ porque permite identificar el sistema de relaciones fundamentales que opera detrás de la multitud de expresiones en el comportamiento y en el pensamiento que de otra forma habrían permanecido desconocidas. De esta manera, el modelo hace inteligible lo que a simple vista no se presenta como tal: evidencia un orden de relaciones en lo que parece caótico y arbitrario.

En este sentido, puede plantearse que Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss entienden la noción de estructura de manera muy diferente. Aunque están usando la misma palabra de estructura, el sentido no podría ser más diferente. Mientras que Radcliffe-Brown plantea una noción de estructura en su marco empírico y naturista, Lévi-Strauss entiende por estructura desde una perspectiva formalista y no empírica. Entre Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss las diferencias en sus respectivas nociones de estructura pueden ser presentadas sintéticamente mediante una serie de oposiciones: realidad observada / realidad oculta; red de relaciones sociales / sistemas de términos-relaciones; real / formal; orgánico / lingüístico; consiente / inconsciente.

El análisis estructural propuesto por Lévi-Strauss es un enfoque lógico o formal, no histórico. Basado en la distinción de sincrónico y diacrónico de la lingüística estructural, Lévi-Strauss se centra en la identificación de las estructuras que en un momento dado pueden ser inferidas desde unos sistemas de parentesco o el pensamiento mítico. Ahora bien, para Lévi-Strauss el análisis estructural sincrónico no niega el diacrónico que consistiría en mostrar las transformaciones lógicas de una estructura en otra. No obstantes, esto no significa introducir una perspectiva necesariamente histórica en el análisis porque una cosa es mostrar las transformaciones lógicas y otra, muy distinta, los procesos históricos.

Críticas

La crítica más reiterativa que se le ha realizado al estructuralismo es su excesiva tendencia a la formalización que termina sin explicar las singularidades de culturas concretas por buscar esas invariantes del pensamiento humano. En relación con esta crítica, a Lévi-Strauss en particular se le cuestiona su escaso trabajo de campo. Igualmente se le ha cuestionado su ahistoricismo, es decir, que sus explicaciones desconocen los procesos históricos puesto que se centra en la identificación de las estructuras en un momento determinado.

ANTROPOLOGÍA MARXISTA-ESTRUCTURAL

La antropología marxista-estructural se originó en Francia derivada de una doble influencia de la antropología de Lévi-Strauss y del marxismo estructural de Louis Althusser. Entre sus más visibles exponentes se encuentran Maurice Godelier, Claude Meillasoux y Emmanuel Terray.

La antropología marxista-estructural tiene una doble tarea. Por un lado, busca mostrar el impacto que una perspectiva antropológica tendría en el modelo teórico planteado por Marx. La antropología al tener presente teórica y empíricamente una amplia gama de sociedades humanas existentes en el presente aportaría al modelo marxista de análisis social una visión mucho más amplia que la que se deriva de la historia Occidental en la que se ha basado principalmente este modelo marxista. De otro lado, la antropología marxista-estructural recoge los aportes teóricos de Marx para formularle a la antropología preguntas así como para retomar algunas de las categorías y premisas que reorienten el trabajo de los antropólogos.

La antropología marxista-estructural opera, entonces, sobre una conocida interpretación del modelo analítico marxista. Esta interpretación parte de la distinción de la totalidad social entre el ser social y la conciencia social. El ser social serían las condiciones materiales de existencia de una población determinada. Estas condiciones materiales de existencia incluyen las relaciones sociales que los seres humanos establecen en la reproducción de su existencia y en la producción de los bienes que garantizan su supervivencia. Por su parte, la conciencia social

se refiere al conjunto de ideas que los seres humanos se hacen sobre el mundo que habitan y sobre sí mismos, a los pensamientos y valores que tienen. Cualquier religión, por ejemplo, supone un sistema de ideas que articulan una manera de percibir y de habitar en el mundo.

En esta interpretación del modelo marxista, el ser social estaría en la base de la vida social y estaría siendo un determinante, en última instancia (como suele afirmarse), de los otros aspectos o componentes de la vida social. En tanto la conciencia social se derivaría, más o menos directamente, del ser social se le ha denominado superestructura. Usualmente, en la superestructura se identifican tres niveles: el jurídico, el político y el ideológico. En el siguiente esquema se muestra la relación entre estos diferentes aspectos de esta interpretación del modelo marxista que es fundamental a la antropología marxista-estructural.

Superestructura/ Conciencia Social	Ideológico (Sistemas religiosos y filosóficos) Político (Estado) Jurídico (Legislación - propiedad)	
Modo de producción (en sentido restringido) base / infraestructura / lo económico	Relaciones sociales de producción Fuerzas productivas	 Fuerza de trabajo Medios de trabajo Objeto de trabajo

Referencias citadas

Gómez, Pedro. 1981. *La antropología estructural de Lévi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Levi-Strauss, Claude. [1958] 1995. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.

Bibliografía recomendada

Leach, Edmund. 1978. *Cultura y comunicación*. La lógica de la conexión de los simbolos. México: Siglo XXI Editores.

Rotman, Mónica B. "El estructuralismo de Claude Lévi-Strauss: lineamientos teórico-metodologicos". En: Alejandro Balazote, Mariano Ramos y Sebastián Valverde (eds.), *La antropología y el estudio de la cultura. Fundamentos y antecedentes*. pp. 51-68. Buenos Aires: Editorial Biblos.

IV

ANTROPOLOGÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA E INTERPROFESIONAL, AÑOS SETENTA-OCHENTA

ANTROPOLOGÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA

Las ideas y su articulación teórica no surgen simplemente de la cabeza de individuos, sino que son hechos sociales e históricos en tanto estos individuos son el resultado de múltiples influencias intelectuales, pero sobre todo en tanto que son seres históricos que viven en una época y condiciones determinadas que influyen de múltiples formas en las ideas que se forjan sobre el mundo. Por eso, son las condiciones sociales e históricas concretas las que explican la aparición de las 'ideas' y las formas de su apropiación e impacto en las concepciones del mundo que tienen los individuos. Los conceptos son cristalizaciones de su tiempo. Como otras representaciones sociales, no caen formadas del cielo ni crecen espontáneamente en los bosques.

Aunque esta relación con las condiciones sociales e históricas es cierta para todas las escuelas de pensamiento antropológico que hemos examinado, para el caso de la antropología critica latinoamericana es imposible de ocultar. La antropología crítica latinoamericana nace hacia finales de los años sesenta y primera mitad de los años setenta ligada a los movimientos y procesos políticos e intelectuales que emergieron y consolidaron por toda la región.

Desde dentro y fuera de la academia, en países como México, Perú y Colombia se plantearon posiciones críticas de las escuelas antropológicas del culturalismo estadounidense,[10] el funcionalismo británico y del estructuralismo francés. A estas escuelas se les cuestiona su falta de compromiso político con las situaciones de marginalización de las poblaciones que estudiaban enmascarada en una supuesta objetividad científica. Esto, para la antropología crítica latinoamericana, no era más que una coartada que en la práctica favorecía los intereses de los sectores dominantes y reforzaba el *estatus quo*.

Ya más en el plano teórico, desde los antropólogos en América Latina a estas escuelas antropológicas del culturalismo, el funcionalismo y el estructuralismo se les cuestionaba su incapacidad de conceptualizar el conflicto como constitutivo de lo social (no como una anomalía, una desviación pasajera), o como irrelevante para la explicación. La incapacidad de dar cuenta del conflicto y de la desigualdad es una crítica generalizada a tales escuelas antropológicas, y en la práctica significa que los análisis derivados de tales escuelas aparecen como irrelevantes para el tipo de problemáticas que se consideraban urgentes desde la perspectiva crítica latinoamericana.

Además, sobre todo al estructuralismo y al funcionalismo, se les cuestionaba que no tuviesen en consideración para sus explicaciones los procesos históricos, limitándose a análisis de la estructura o una totalidad funcional en un momento determinado sin incluir una dimensión histórica de cómo se ha producido tal estructura o totalidad. El dejar de lado los procesos históricos se considera como un gran limitante explicativo de gran parte de los estudios antropológicos inspirados en el estructuralismo y el funcionalismo.

En la antropología crítica latinoamericana se pueden identificar dos grandes diferentes tendencias. De un lado se encuentra la tendencia asociada a aquellos antropólogos que optaron por desarrollar una práctica militante alejada de los protocolos y espacios académicos. En este sentido, se podría denominar a esta tendencia como antropología

10 Como "culturalismo estadounidense" se identifican diferentes escuelas teóricas de este país, donde sobresale el particularismo histórico y sus derivaciones como el enfoque de cultura y personalidad.

crítica latinoamericana militante. De otro lado, puede identificarse otra tendencia que caracterizada por haber mantenido su labor crítica sin abandonar completamente el marco de la universidad y la academia. No es que los antropólogos que adhieren a esta tendencia no hayan desplegado sus labores y apuestas políticas por fuera de la universidad y la academia, sino que esto no significó que abandonasen estos espacios y formas de operación. La docencia, la escritura y la investigación son labores centrales en esta tendencia, mientras que en la primera (que hemos denominado militante) son labores muy puntuales y secundarias en comparación con las prácticas solidarias en las luchas de los sectores marginalizados como las poblaciones indígenas.

Ambas tendencias, sin embargo, estaban orientadas al compromiso con los sectores marginalizados en el potenciamiento de sus luchas a través de la labor intelectual del antropólogo y de su abierta solidaridad: "[…] la tarea del antropólogo debes ser, fundamentalmente, la de actuar junto con los sectores explotados de la sociedad, entre ellos los grupos indígenas, para romper su condición de explotados. Su labor debe orientarse a ayudar a estos sectores a conocer su situación para que tengan éxito en su lucha contra ella" (Vasco 1975: 7).

Hacia finales de los sesenta, ligado a la primera generación de estudiantes formados en las universidades, se consolida una crítica radical en nombre del 'compromiso', esto es, el apoyo y la solidaridad con los sectores marginalizados en sus luchas contra relaciones de explotación que experimentaban cotidianamente, contra los mecanismos de dominación institucionalizados y sancionados en prácticas sociales y políticas concretas, así como en el revertir los estereotipos y discriminaciones que estructuraban los imaginarios hegemónicos. Este compromiso o militancia podía tomar muchas formas: desde el trabajo directamente con las organizaciones de base y comunidades hasta la intervención indirecta en esferas públicas e institucionales.

Las luchas indígenas eran el lugar donde la militancia de los antropólogos se desplegaba mayormente, aunque no exclusivamente. Los sectores campesinos, los colonos, las poblaciones negras, y ciertos sectores obreros de las áreas urbanas también fueron parte de la agenda del compromiso tanto de estudiantes de antropología (algunos de los cuales nunca se graduaron ni regresaron a la 'academia') como de

antropólogos titulados. Era la época en la que la "revolución estaba a la vuelta de la esquina", por lo que los cuadros de los partidos de izquierda y organizaciones guerrilleras constituyeron otros ámbitos en los que algunos antropólogos o estudiantes (entre otros universitarios) dirigieron sus esfuerzos en aras de contribuir a la transformación revolucionaria. El horizonte político en el que se inscribía este compromiso era uno interpelado por la utopía revolucionaria o, al menos, por la convicción de la urgencia de la transformación sustancial de las relaciones económicas y políticas que predominaban en Colombia y en el mundo en general. Las luchas indígenas se consolidaban y ganaban visibilidad en el plano regional y nacional, en tensión o paralelas a las de las organizaciones campesinas, la movilización obrera y la protesta popular.

Es difícil identificar la especificidad de la solidaridad desplegada por los antropólogos ya que la actitud de compromiso era compartida también por sociólogos, economistas, pedagogos, agrónomos e, incluso, ingenieros o médicos. Muchos de ellos confluían en luchas específicas, incluso en las de los indígenas. Además, no entre pocos de estos antropólogos existía una actitud radicalmente crítica hacia la disciplina; la cual era percibida como expresión más o menos abierta del colonialismo y unos de sus instrumentos hacia los pueblos 'no occidentales'. De ahí que con frecuencia se abandonara en parte o en su totalidad sus orientaciones conceptuales y metodológicas predicadas en la 'academia' para explorar nuevos herramientas de comprensión e intervención en otros modelos teóricos (generalmente derivados del marxismo) o en la estrecha práctica con los sectores marginalizados. Al seno de la disciplina, entonces, esta vocación política encarnada en el compromiso derivó en una problematización de quienes en el país pretendían seguir los cánones de la 'antropología como ciencia' a partir de los supuestos de la neutralidad y objetividad así como los programas de la 'etnografía de salvamento'.

Postulados teóricos

La antropología crítica latinoamericana fue inspirada por la apropiación del materialismo histórico en la región. Esta apropiación se percibe en los postulados teóricos que articulan esta escuela. Aunque existen matices

e importantes distinciones entre los antropólogos y antropologías de la región, con fines expositivos se pueden resaltar los siguientes postulados teóricos como los más relevantes.

El primer postulado consiste en abandonar la idea de cultura idealizada, de un ente armónico y autocontenido, para plantearse que muchas de las relaciones de dominación y explotación al interior y entre los grupos humanos se expresan culturalmente. La lógica de acumulación capitalista impone a las sociedades indígenas y campesinas constreñimientos de orden económico y político, pero también de orden social y cultural. Igualmente con las expresiones culturales de otros sectores marginalizados como los trabajadores y migrantes. En este sentido, la antropología crítica latinoamericana busca comprender los amarres culturales de las relaciones de explotación, dominación y marginación de unas poblaciones o sectores sociales por otros.

Un segundo postulado, asociado al primero, consiste en considerar que la cultura es un componente o un elemento de una formación histórico-social, pero no es uno independiente de los otros componentes o elementos de tal formación como lo son la economía o lo político. De esta manera, desde la escuela de la antropología crítica latinoamericana, la cultura es un componente específico pero interrelacionado de una totalidad histórico-social. Muchos de los antropólogos de esta escuela, conciben la cultura como el componente ideacional o simbólico de la vida social.

Este postulado se deriva de su inspiración en el materialismo histórico, pero a diferencia de las interpretaciones más ortodoxas esto no significa que en la antropología crítica latinoamericana reproduzca un reduccionismo de clase o un economicismo. Como lo argumenta Luis Guillermo Vasco cuestionando las lecturas más burdas de ciertos antropólogos marxistas:

> "Todavía en el campo de una antropología que pretende hacerse pasar por marxista, encontramos el absurdo de tratar de hacer encajar por la fuerza los hechos dentro de un esquema preestablecido, según el cual la economía determina en forma directa e inmediata (mecánica) los demás fenómenos.

> Creemos nosotros, en cambio, que si bien en algunas ocasiones no es la economía el factor directamente determinante, sino que lo es algún otro elemento (la cultura, por ejemplo) la preponderancia de éste tiene su explicación en las formas de organización de la producción" (Vasco 1975: 2-3).

Por tanto, la cultura no es una entidad separada ni independiente de otras esferas de la vida social, en la cual las actividades y relaciones tendientes a la reproducción de su existencia son fundamentales. Es en este sentido que se debe entender el planteamiento de la prioridad de la influencia de los modos de producción (que no se puede superponer con economía) en la cultura:

> "[…] una cultura no se da en el vacío sino que siempre existe un grupo social que es portador de ella. Y sabemos también que el requerimiento básico de existencia de todo grupo social es a realización de ciertas actividades económicas que le garanticen su subsistencia, es decir, que el grupo social implica la existencia de determinado modo de producción, de determinada forma de organización económica." (Vasco 1975: 4)

Un tercer postulado es que no hay conocimiento que sea neutral, sino que todo conocimiento contribuye ya sea reproducir las actuales relaciones de explotación, dominación y sujeción o aporta en la transformación de tales relaciones. Para estos antropólogos críticos latinoamericanos el dilema es claro: o la antropología está al servicio de los intereses de las clases dominantes o asume el compromiso con los sectores subalternizados. Para algunos de los más radicales, incluso, la antropología es una ciencia burguesa hija del colonialismo europeo. Tan es así que el concepto antropológico de cultura está asociado a la expansión de occidente, tanto en sus expresiones evolucionistas como en sus articulaciones funcionalistas o del culturalismo boasiano.

INTERPRETATIVISMO

Para los años setenta surge en los Estados Unidos una corriente de pensamiento antropológico que tuvo un gran impacto no sólo en la disciplina sino también en otras ciencias sociales y humanas. Esta corriente se ha conocido como interpretativismo y se encuentra asociada al nombre del antropólogo Clifford Geertz. La importancia del interpretativismo en antropología radica en que definió una perspectiva de análisis de la cultura que consideraba a ésta como una red de significados que debía ser objeto de interpretación. De la idea de que las culturas se *interpretan*, como si fuesen un tipo de texto particular, es que esta corriente deriva su nombre de interpretativismo. También se la ha llamado enfoque hermenéutico en tanto la hermenéutica refiere a la interpretación de los significados. En relación a otras disciplinas como la geografía o la historia, esta corriente tiene su importancia porque lo que ellas denominan giro cultural (es decir, un creciente interés en la cultura) se asocia a menudo con la cultura como la entiende el interpretativismo.

La interpretación de las culturas, de Clifford Geertz, constituye el libro seminal de la antropología interpretativista. Publicado originalmente en inglés en 1973,[11] recoge una serie de artículos escritos producidos por Geertz en un periodo de veinte años, desde 1952 hasta 1972. La introducción al libro, titulada "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", constituye uno de los artículos más leídos y citados de la antropología. Su definición de la cultura y de la labor etnográfica ha inspirado tanto a seguidores como ha sido fuente de cuestionamiento para sus críticos.

Con respecto al concepto de cultura, Geertz propone que debe ser comprendida como una red de significados en las cuales los seres humanos nos encontramos suspendidos y desde la cual adquirimos sentido de nuestra propia existencia. En sus palabras:

> "El concepto de cultura que propugno […] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que

11 El libro es traducido y publicado al castellano por vez primera en 1987.

él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie" (Geertz [1973] 2005: 20).

Un concepto semiótico de la cultura quiere decir que la cultura está constituida por significados. En tanto que estos significados no existen unos independientes de otros, se introduce la metáfora de la red, del tejido. Así, la cultura sería un entramado de significados que los mismos seres humanos han tejido y que le dan sentido a su propia existencia. Antes que un ser sujeto a la razón como no pocas veces ciertos filósofos nos han querido presentar, para Geertz es más preciso considerar al ser humano como un ser sujeto a unas tupidas tramas de significación. No sorprende que Geertz escriba, entonces, que "La cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes estos textos pertenecen propiamente" ([1973] 2005: 372)

Clifford Geertz (1926-2006). Sus estudios universitarios de pregrado los realizó en Antoch de donde se graduó en filosofía e inglés, mientras que los de postgrado los adelantó en antropología en Harvard. Su trabajo de campo, adelantado durante varios años, incluyó lugares como Java, Bali y Marruecos. Inicialmente profesor de la Universidad de Chicago, pasó luego al Instituto para Estudios Avanzados en Princeton, New Jersey. Geertz fue la última gran figura de la antropología estadounidense, antes de que eclosionaran diversas corrientes y autores menos visibles para el conjunto de la disciplina antropológica.

Postulados teóricos

Entre los postulados más relevantes del interpretativismo en antropología, se puede partir del que argumenta que la cultura constituye una

dimensión de lo humano y no todo lo específicamente humano como ha sido a menudo planteado por otros antropólogos. En contraste con muchas de las nociones de cultura que hemos presentado, para la escuela interpretativa la cultura no comprende el conjunto de lo que hacen y experimentan los seres humanos (y que os diferenciarían de los otros animales), sino sólo una dimensión de cualquier actividad o concepción adelantada por los seres humanos. La cultura es la dimensión de los significados. En palabras de Geertz: "[…] la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecida en virtud de las cuales la gente hace cosas […]" ([1973] 2005: 26).

Por tanto, como ya se anotaba, se plantea que *la cultura es como un texto*. El etnógrafo debe interpretar la cultura como si estuviese leyendo un texto. Al igual que un texto que está compuesto por una red de significados que el lector debe comprender, la cultura es una urdimbre de significación que han tejido los seres humanos. Es importante anotar que pensar la cultura como texto es muy distinto de pensarla como lengua. El texto remite a significados y a interpretación, la lengua remite (como vimos en el estructuralismo) a códigos inconscientes de sistemas de diferencias que hay que descubrir.[12]

Otro de los postulados del interpretativismo es que estos símbolos o significados que debe interpretar el etnógrafo son una especie de 'documentos públicos', es decir, se encuentran a la 'vista' de todos en prácticas y en narrativas concretas. Aunque no es física (esto es una cosa), la cultura no es una entidad oculta ya que está a la vista de todos, ya que opera como 'documento público' (Geertz [1973] 2005: 24). De esta forma se rompe con las concepciones mentalistas y psicologicistas de la cultura: "[…] decir que la cultura consiste en estructuras de

12 Geertz es explicito en establecer la diferencia de la antropología interpretativa con el estructuralismo de Lévi-Strauss: "[…] en lugar de tomar los mitos, los ritos totémicos y las normas matrimoniales como textos que hay que interpretar, Lévi-Strauss los toma como códigos [inconscientes] que hay que descifrar, lo cual no es ciertamente lo mismo. Lévi-Strauss no trata de comprender las formas simbólicas desde el punto de vista de cómo éstas funcionan en situaciones concretas para organizar percepciones (significaciones, emociones, conceptos, actitudes); trata de comprenderlas desde el punto de vista de la estructura interna de dichas formas simbólicas, *independiente de todo sujeto, de todo objeto, de todo contexto*" (Geertz [1973] 2005b: 369; énfasis en el original).

significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas […] no es lo mismo que decir que se trata de un fenómeno psicológico […]" (Geertz [1973] 2005: 26). Por tanto, este postulado de la cultura como 'documento público' supone considerar que la cultura no es algo que se encuentra metido en la cabeza de las personas, sino que se expresa públicamente en prácticas significativas con efectos sociales concretos. Se puede argumentar, entonces, que los símbolos son vehículos de significación y, por tanto, son los puntos del análisis cultural. Los símbolos troquelan las maneras en que los actores sociales perciben, sienten y piensan acerca del mundo.

Un tercer postulado, ampliamente referido en la literatura antropológica, es el conocido como descripción densa. Para decirlo brevemente, la descripción densa consiste en el estudio de la cultura desde el punto de vista del actor. Si, como ya vimos, la cultura se refiere a esa urdimbre de significados en que los actores están situados, por lo tanto para dar cuenta de la cultura se debe uno situar en la posición de los actores. Situarse en la posición de los actores quiere decir que la descripción de cualquier práctica cultural debe incluir lo que esta práctica significa para los actores que la realizan. De esta manera una descripción tiene que considerar dos planos: el de lo que la gente hace y el de lo que significa para la gente eso que hacen.

La descripción densa supone ir más allá de lo que se observa en acciones concretas, para dar cuenta de los significados que se anudan estas acciones por parte de las personas que las realizan. La descripción superficial se quedaría solo en las acciones sin profundizar en los significados. En tanto le interesan no solo las acciones sino también sus significados, la descripción densa busca dar cuenta jerarquía estratificada de estructuras significativas. Por tanto, la descripción densa tiene como meta el desentrañamiento de los significados a partir de los cuales los actores le dan sentido a su propia experiencia, a las acciones que ellos mismos realizan. Es precisamente este interés por los significados dados por los mismos actores lo que se constituye como la explicación para la antropología interpretativa: "La explicación interpretativa […] centra su atención en el significado que las instituciones, acciones, imágenes, expresiones, acontecimientos y costumbres […] tienen para quienes poseen tales instituciones, acciones, costumbres, etc." (Geertz 1991: 34).

Ahora bien, esto no significa que la labor del antropólogo se circunscriba a transcribir lo que la gente dice sobre lo que hace. Las interpretaciones de los actores de sus propias prácticas requieren una interpretación del antropólogo en la cual adquieran sentido al conectarlas con otros aspectos o componentes de la misma práctica o representación que no necesariamente son evidentes para los mismos actores. Al respecto, Clifford Geertz es claro:

> "El trabajo de la antropología no consiste en reproducir las interpretaciones que la gente da, sino de el interpretar las interpretaciones. Dar una segunda, una doble hermenéutica, un intento de tratar de leer sus textos –como dije alguna vez—por encima de sus hombros [...] Así que no creo que todo el enfoque del tipo 'desde el punto de vista del nativo' indique que lo que se supone que hay que hacer es representar el punto de vista de los nativos. Uno debería encontrar la manera de representarlo para la gente de afuera, analizarlos, interpretarlo y comprender por qué es de esa manera y cuáles son las implicancias. En ese sentido [...] no trato de replicar en ingles lo que dijo otra persona" (Geertz 1993: 16).

Cuestiones de método

La antropología intrepretativa busca comprender significados antes que el establecimiento de leyes generales: "[...] el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones [...]" (Geertz [1973] 2005: 20). Es por ello que la antropología interpretativa cuestiona a quienes siguen el paradigma de las ciencias naturales en las ciencias sociales.

Cuestionar el modelo de las ciencias naturales, no significa que se renuncie a producir conocimiento científico. Para Geertz la antropología es una ciencia interpretativa, antes que una ciencia natural (como la pensaba Radcliffe-Brown, por ejemplo). Con esto, se da un desplazamiento de la mirada del científico (figura del biólogo o el físico) sobre la conducta

para pasar a la del interprete (figura del lector) de la cultura como texto. De la biología como referente inspirador del antropólogo se pasa a la hermenéutica o la crítica literaria como referentes intelectuales.

Es por esto que Geertz utiliza la figura del lector de un antiguo e incompleto manuscrito en una lengua extraña para ilustrar lo que significaría la labor etnográfica: "Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de 'interpretar un texto' un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta moderada" (Geertz [1973] 2005: 24).

El etnógrafo trabaja sobre interpretaciones que él mismo construye y, en múltiples ocasiones, sobre interpretaciones que los mismos 'nativos' hacen de sus prácticas culturales ante las preguntas del etnógrafo. En este sentido, el etnógrafo trabaja con interpretaciones de interpretaciones. Los 'datos' son interpretaciones (y, a veces, interpretaciones de interpretaciones). Se puede, por tanto, oponer el interpretativismo al positivismo. El interpretativismo considera que la realidad social es producida por los significados que los actores tienen sobre el mundo. El sentido es constitutivo de la realidad social. Para el positivismo, la realidad social es algo dado, independiente de las experiencias subjetivas. La distinción objeto/sujeto como entidades claramente diferenciadas e independientes es una premisa fundamental del positivismo a partir de la cual se sustenta su concepción de la neutralidad valorativa: esto es, es posible la clara y objetiva diferenciación entre hechos y valores. Desde el interpretativismo se cuestiona radicalmente que sea posible esta diferenciación e la que se basa la neutralidad valorativa, así como la absoluta diferenciación de los límites entre entre objeto/sujeto.

No sorprende, entonces, que desde posiciones positivistas se argumente que el propósito de las ciencias sociales consiste en el descubrimiento y/o explicación de leyes o regularidades a semejante a como lo hacen las ciencias naturales como la biología o la física. De ahí que se imaginen como ciencias nomoteticas. Por su parte, desde el interpretativismo, antes que la figura del biólogo o el físico lo que se tiene en mente es la figura del lector, del interprete de significados. La imagen de buscador de leyes sociales se contrapone así a la del lector

que comprende significados. Las analogías con las que operan son contrastantes: el organismo, la maquina o la lengua por el lado de los enfoques más positivistas, mientras que esta el texto por el lado de los interpretativos. La comparación entre estos dos enfoques se resume en la siguiente tabla:

	Positivismo	Interpretativismo
Realidad social	• realismo ingenuo: la realidad es dada. -objetiva e independiente de las experiencias subjetivas. - la realidad es cognoscible.	-la realidad social es histórica y culturalmente constituida. -actores sociales son sujetos y agentes del sentido en procesos intersubjetivos.
Posiciones epistemológicas	-dualismo: sujeto / objeto como realidades independientes -neutralidad valorativa	-problematización del dualismo, lo que no significa un subjetivismo. -no es posible establecer una clara distinción entre hechos y valores.
Método	-explicación causal: hipotético-deductiva / inductiva -leyes generales -generalizaciones y predicciones	-comprensión -ideográfico
Analogías (psíquico/ económico/ social/cultural)	-mecanismo- maquina (física) -organismo (biología) -lengua (lingüística estructural)	-texto (hermenéutica)
Unidades de análisis	-conducta / observable	-significados / entendimiento

Referencias citadas

Geertz, Clifford. [1973] 2005. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: *La interpretación de las culturas*. pp. 19-40. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford. [1973] 2005b. "Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali". En: *La interpretación de las culturas*. pp. 19-40. Barcelona: Gedisa.

Geertz, Clifford. 1993. De Bali al postmodernismo: una entrevista con Clifford Geertz. (Entrevistado por Silvia M. Hirsch y Pablo G. Wright). *Publicar.* 2 (3): 17.

Geertz, Clifford. 1991. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Barcelona: Paidós.

Vasco, Luis Guillermo. 1975. Los chami. Situación del indígena en Colombia. Bogotá: Editorial Margen Izquierdo.

Bibliografía recomendada

del Cairo, Carlos y Jefferson Jaramillo. 2008. Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico. *Tabula Rasa*. (8): 15-41.

Vasco, Luis Guillermo. 2002. *Entre Selva y Páramo. Viviendo y Pensando la Lucha India*. Bogotá: ICANH.

ANOTACIONES FINALES

Con Tylor la noción de cultura encuentra su primera formulación y una de las más citadas. La cultura es esa totalidad de lo aprendido y producido por el ser humano. Pensada como sinónimo de civilización, Taylor estaba hablando de la cultura de la humanidad como una sola, en el marco de su enfoque evolucionista que suponía unas leyes evolutivas y unas fases o estadios de evolución. Con el particularismo histórico de Boas ya no se pretende realizar este tipo de generalizaciones del evolucionismo y se descarta la noción de cultura como una sola para empezar a hablar de culturas en plural. Este desplazamiento de la Cultura a las culturas se asocia también al relativismo cultural: cada cultura es entendible y valorable en sus propios términos. Con el funcionalismo de Malinowski, la cultura es pensada como un organismo, como una totalidad integrada y funcional donde cada uno de sus componentes (las instituciones) desempeña una función determinada en la reproducción de la cultura.

El neoevolucionismo y la ecología cultural estadounidense de los años cincuenta, piensa la cultura como un mecanismo de adaptación extrasomático en estrecha relación con el entorno ambiental. Con Lévi-Strauss y el estructualismo en antropología, se impone la analogía de la cultura estructurada como el lenguaje (o más precisamente, como lengua), esto es, un sistema de diferencias compartido e inconsciente. El interpretativismo, por su parte, introduce una noción semiótica de cultura al definirla como esa telaraña de significados en las que los seres humanos nos encontramos atrapados, pero que hemos construido nosotros mismos. El interpretativismo, entonces, entiende la cultura como texto.

Tabla. Escuelas antr

Escuela	Periodo	Lugar	Figuras	Concept
Evolucionismo	1870-1890	Inglaterra y EEUU	Edward Tylor Lewis Morgan	Evoluci
Difusionismo	1900-1920	Inglaterra y Alemania	Fritz Graebner	Difusió
Particularismo histórico	20s-40s	EEUU	Franz Boas	Área cult complejo cu
Funcionalismo	20s-40s	Gran Bretaña	Malinowski Radcliffe-Brown	Funció estructura
Neo-evolucionismo	40s-60s	EEUU	Leslie White Julian Steward	Evoluci multilin
Ecología cultural	50s-70s	EEUU	Julian Steward Ray Rappaport	Ambien ecosiste
Materialismo cultural	70s-80s	EEUU	Marvin Harris	Infraestruc estructu superestru
Estructuralismo	50s-70s	Francia	Claude Lévi-Strauss	Estructu
Marxismo estructural	60s-70s	Francia	Maurice Godelier	Determina dominac
Antropología crítica latinoamericana	70s-80s	México, Perú, Colombia	Bonfil Batalla Luis Guillermo Vasco	Explotac emancipa
Interpretativismo	70s-80s	EEUU	Clifford Geertz	Significa

ropológicas clásicas

tos	Analogías de la cultura	Libros referentes
ón	Especie	Cultura primitiva (Tylor) Sociedad primitiva (Morgan)
on		El método de la etnología (Graebner)
ural, ultural		Cuestiones fundamentales de antropología cultural (Boas)
n, social	Organismo	Ciencia de la cultura (Malinowski) Estructura y función en la sociedad primitiva (Radcliffe-Brown)
ón eal	Especie	La ciencia de la cultura (White).
te, ma	Adaptación	Cerdos para los ancestros (Rappaport)
ctura, ura, ctura		Materialismo cultural (Harris)
ura	Lengua	Antropología estructural (Lévi-Strauss) Pensamiento salvaje (Lévi-Strauss)
ación, ión	Base / superestructura	Economía, fetichismo y religión (Godelier) El marxismo ante las sociedades primitivas (Terray)
ión, ción	Ideología	Entre selva y paramo (Vasco) México profundo (Bonfil Batalla)
ado	Texto	Interpretación de las culturas (Geertz)